

monografije

Goran Bašić

MULTIKULTURALIZAM I ETNICITET



INSTITUT
DRUŠTVENIH NAUKA
BEOGRAD
INSTITUTE
OF SOCIAL SCIENCES
BELGRADE

MULTIKULTURALIZAM
I ETNICITET

Izdavač

Institut društvenih nauka
Beograd, 2018

Za izdavača

Dr Goran Bašić

Recenzenti

Akademik Tibor Varadi
Prof. dr Silvo Devetak
Prof. dr Čedomir Čupić
Dr Vladimir Milisavljević

Lektura i korektura

Anka Jakšić

Grafičko oblikovanje

Milorad Mitić

Štampa

FineGraf, Beograd

Knjiga je napisana u Institutu društvenih nauka u okviru projekta „Društvene transformacije u procesu evropskih integracija – multidisciplinarni pristup“, br. III 47010, koji finansira Ministarstvo prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije.

Goran Bašić

MULTIKULTURALIZAM I ETNICITET

● edicija monografije



Institut društvenih nauka
Beograd, 2018

Sadržaj

7	Predgovor
11	Multikulturalnost, etnicitet i individualni identitet
33	Iskušenja multikulturalnosti: koreni i savremeni aspekti
43	Vrste multikulturalnosti
54	Liberalni multikulturalizam
98	Politike multikulturalnosti
141	Zaštita manjina
183	Multietničnost i politika multikulturalizma u Srbiji
223	Perspektive multikulturalizma
229	Literatura
240	Imenski registar
244	Predmetni registar

Predgovor

Osnovna ideja ove knjige jeste da ukaže na to da nema loših teorija multikulturalnosti, već da politike multikulturalizma mogu biti veoma loše. Teorije i njihovi kritičari, različitih naučnih i ideoloških provenijencija, raščlanjuju, objašnjavaju i dovode u međusobnu vezu fenomene unutar multikulturalne celine. Etnicitetu većina teoretičara pridaje supstancijalnu snagu u multikulturalnoj košari. Snaga etniciteta počiva na činjenici da svako pripada nekoj etničkoj grupi. Veze koje ljudi grade u odnosu na primarnu etničku grupu mogu oslabiti i mogu im postati nevažne, ali se ne mogu poništiti. U odnosu na rod, pol, kulturu, životno doba, socijalne uloge – etnicitet zauzima prožimajuću, bazičnu poziciju.

S druge strane multikulturalizam malo ko vidi kao glavni tok uz koji se gradi politički poredak. Jedan od razloga za takav pristup je i neuspešno traganje za odgovorom na pitanje na koji način se u političkom sistemu može ukrotiti razbarušena, nepredvidljiva, katkad eruptivna snaga etniciteta. Različiti načini upravljanja etnicitetom uspevali su da stišaju njegovu razarajuću prirodu i da koriste stvaralačke i razvojne mogućnosti koje su takođe deo te prirode, ali ne i to da ga utkaju kao stabilan element političke organizacije društva. Federalizam, konsocijacija, različiti oblici decentralizacije, autonomija i samouprava – istorijski nisu bili rešenja za izazove s kojima su se multikulturalna društva suočavala. Mnogi su smatrali da će država blagostanja ili politike, bilo građanske, bilo voluntarističke radničke jednakosti podriti snagu etniciteta i da će na taj način ona izgubiti značaj.

Jedan od razloga zbog kojeg do toga nije došlo i zbog kojeg su politike multikulturalizma uglavnom neuspešne jeste to što su one najčešće osmišljavane u krugu monokulturalista koji

na svet uvek gledaju „preko plotu“, iz svog dvorišta. Multikulturalista, vaspitan na liberalnoj tradiciji, ne bi pristao na toleranciju kao okosnicu međuetničkih odnosa – on u poverenju i društvenoj solidarnosti traži uporišta stabilne društvenosti. Između multikulturalista i monokulturalista postoji dijalog – ali ne i suštinsko razumevanje i poverenje koje omogućava rešenja na osnovu kojih se ljudi različitih etničkih i kulturnih grupa ne osećaju međusobno nelagodno ili ugroženo. Njihovom dijalogu nedostaje esencija koju je jasno formulisala Džudit Batler ukazujući na to da zadatak nije da se pronađe jedinstven sintetički okvir, već da se pronađe način kako da određene stvari promišljamo zajedno.

U javnim politikama višeetničkih država priznavanje etičkih i kulturnih identiteta je preduslov politike multikulturalnosti, a njena suština je u načinu kojim se uspostavlja dugoročna, održiva ravnoteža između politike društvene integracije manjinskih kultura i antiasimilacionih mera. Uspostavljanje ove ravnoteže je najveći izazov u politikama multikulturalizma jer priznavanje kulturnih prava i različitih oblika autonomije pogoduje socijalnoj segregaciji. Osim toga, ne bi trebalo da zanemarimo ili nipodaštavamo činjenicu da je pripadništvo etničkoj grupi i osećaj sigurnosti pod njenim okriljem ljudima važno. Način ishrane, odevanja, posvećeno ili povremeno poklonjenje ritualima i običajima nisu samo stil života, već i način na koji se kulture brane u nedruželjubivom okruženju. Sećanje i solidarnost su snažna osećanja koja povezuju ljude u oblikovanju ličnog i grupnog odnosa prema etničkom identitetu.

Savremena društva su etnocentrična bez obzira na to što su tehnološke blagodeti i dostupnost obrazovanja omogućili saznanja ili barem uvid u način života, kulturu, običaje, istoriju najrazličitijih etničkih i kulturnih zajednica u kojima se manje ili više lako mogu identifikovati zajedničke i limitrofne pozicije. Humanistički pristup društvenosti gotovo da nema izgleda pred naletima sofisticiranog i još češće grubog nacionalizma i populizma. Upravo populizam, kao pošast savremene demokratije, u etnicitetu nalazi nepresušno izвориšte ideja za svoje zavodljive i maglovite političke koncepte čijem ostvarivanju je uvek prepreka neko drugi.

Izazovi su očigledni, prepoznavamo ih svakodnevno u licima jedni drugih, a prevazići ih možemo verovatno samo na jedan način – uspostavljanjem poverenja i vraćanjem vere u snagu demokratije koja u ljudima ceni ličnosti, dostojanstvo i etiku. Ljudi se plaše različitosti koje su drugim ljudima suštinski važne. Izvor tog straha jeste neznanje i nepoverenje. Valjana politika multikulturalnosti je ona koja razgrađuje ta dva bastiona etnocentrizma.

Multikulturalnost, etnicitet i individualni identitet

U većini naučnih i stručnih radova pojmovi etniciteta i multikulturalnosti se često podudaraju, a pojedini autori ih smatraju sinonimima. Ovom, ne samo metodološkom problemu, prethodilo je takođe teorijsko prožimanje pojma etniciteta s pojmom nacionalizma. Za Milтона Gordona (Milton Gordon) etnicitet je pojam pomoću kojeg objašnjava osećanje ljudi da čine jedan narod¹, a Volker Konor (Walker Connor) ispoljavanje istih osećanja povezuje s fenomenom nacionalizma². U knjizi *The Politics of Nationalism and Ethnicity*, Kils (James G. Kellas) jasno razdvaja fenomen nacionalizma i etniciteta. Po ovom autoru u osnovi etničnosti je osećanje pripadnosti primarnoj, etničkoj grupi koja se od nacije razlikuje, jer je „po pravilu manja i čvršće vezana za kult predaka. Tako definisana, etnička grupa je ekskluzivna u smislu prisvajanja svake individualnosti, odnosno osporavanja pripadništva grupi svima koji ne dele urođene osobine“³.

Vremenom su metodološke i teorijske nedoumice u vezi sa značenjem etniciteta manje-više razgraničene, tako da možemo govoriti o dva glavna toka mišljenja.

Prvi se oslanja na primordijalne koncepcije koje etnos poima-ju kao društvenu grupu koja se formira na osnovu ličnih uverenja i solidarnosti njenih pripadnika. Svest o pripadnosti jednom etnosu podrazumeva i uočavanje distinktivnosti prema drugim etničkim grupama. Etnički identitet se izgrađuje koliko na osnovu opažanja različitosti, odnosno privrženosti između pripadnika jednog etnosa,

¹ Milton Gordon, *Assimilation in American Life*, Oxford University Press, New York 1978.

² Connor, Walker, *Ethnonationalism – the Quest for Understanding*, Princeton University Press, 1994.

³ James G. Kellas, *The Politics of Nationalism and Ethnicity*, Macmillan, 1998. str. 159.

toliko i na odbojnosti prema svemu stranom. Ta ideja podrazumeva da se svest o etničkom zajedništvu ne stvara zahvaljujući izolovanosti već, naprotiv, međusobno suprotstavljenim razlikama koje ljudi ističu da bi ustanovili etničke granice.⁴

Drugi pristup se oslanja na stvaralačke i razvojne aspekte etničkih grupa. Nasuprot sociobiologizmu na kome su zasnovane teorije „zajedničkog porekla“, model interakcije pretpostavlja kulturna prožimanja i razvijene međusobne komunikacije. Etnička grupa se definiše kao oblik društvene organizacije koji opstaje isključivo vitalnošću svojih granica⁵. Unutar uspostavljenih granica kolektivnog identiteta etnicitet predstavlja vezivno tkivo, a prema mišljenju Frederika Barta (Frederic Barth): „etničke distinkcije ne zavise od odsustva interakcija i društvenog prihvatanja, već, naprotiv, predstavljaju temelje na kojima su podignuti društveni sistemi. U takvom društvenom sistemu interakcije ne doprinose njegovom iščezavanju pod dejstvom akulturacije, već kulturne razlike opstaju bez obzira na kontakte i međusobnu zavisnost etničkih grupa“.

Teorijskim razgraničenjem signifikantnih promišljanja o etnicitetu, ni izdaleka međutim, nismo eliminisali splet složenih teorijskih i društvenih problema koje ovaj fenomen prožimaju. Jer, reč je o fenomenu koji poput Janusa ima dva lica – robustno, koje se ispoljavalo u različitim vremenima i formama i – pitomo, koje se obično povezuje sa skladnim životom u pitoresknim zajednicama u kojima su međusobni odnosi zasnovani, ne na ispraznoj floskuli o toleranciji i trpeljivosti različitosti, već na istinskom razumevanju i kulturnim prožimanjima. Nažalost, savremena civilizacija se mnogo češće seća robustnog i zlog lica etniciteta koje je zlokobno lebdelo u valpurgijskim noćima u kojima su nestajale zajednice koje su drugačije verovalе u istog Boga; u pogromima Jevreja čiji greh nije utvrđen i dokazan, osim u najvećem mitu o ljubavi i toleranciji; u rasističkim bestijalnostima koja su političke i filozofske konsideracije tridesetih godina XX veka ustanovile kao vrednost u institucija-

⁴ O primordijalističkim teorijama videti detaljnije u Smith, A. D. & J. Hutchinson, *Ethnicity*, Oxford University Press, 1996, priložima: Geertz Clifford, „Primordial Ties“ (str. 40); Grosby Steven, „The Inexpungeable Tie of Primordiality“ (str. 51); Eller Jack, „The Poverty of Primordialism“ (str. 45).

⁵ Frederic Barth, „Ethnic Groups and Boundaries“, u J. Hutchinson and A. Smith, *Ethnicity*, Oxford University Press, 1996.

ma i kulturi nemačkog naroda; konačno, koje se češće, nego što želimo da pamtimo, pojavljivalo na prostorima centralnoevropskog i balkanskog basena.

Etnicitet je bio fenomen koji je razarajuće delovao po legitimističko ustrojstvo velikih imperija: Austrougarske i Otomanske, odolevajući vekovima izazovima koje su postavljale jedna drugoj, ali zanemarujući prirodu i želje ljudi sličnog jezika, tradicije i običaja da upravljaju zajedničkim dobrima i tekovinama, da se međusobno sporazumevaju na jeziku koji najbolje razumeju, da dele zajednička sećanja i tradiciju i neguju sopstvenu kulturu. Usredsređene na sopstveno postojanje, obuzete principom državnog razloga, zanemari-le su da stabilno državno ustrojstvo u višeetničkim i viševerskim društvima isključivo počiva na integracijskim procesima, a ne na širenju straha, nepoverenja i prenaplašenom insistiranju na narcizmu malih razlika.

Zahvaljujući integrativnom supstratu koji sadrži, etnicitet je doprineo povezivanju kulturno i jezički bliskih grupa u narode i stvaranju demokratskih država koje su tražile i razvijale mehanizme njegove kontrole. Međutim, ovaj proces se nije svuda istovetno razvijao – na zapadu Evrope etnicitet je pomiren s principom građanske jednakosti i organizovan je u formi političke nacije. Druge velike demokratije poput američke nisu etnicitet uvrstile među središnje principe društvene i državne organizacije⁶, ali su se više puta suočavale s njegovom eruptivnom prirodom i svesne su da ovaj fenomen još uvek predstavlja mogući izvor unutrašnje krize⁷.

Istočnoevropske države su okosnicu identiteta predominantno konstruisale na etnicitetu većinske grupe. U ovom delu sveta etnicitet je fundamentalna društvena kategorija, vrednost *po sebi* koja kategorijalna uporišta crpi iz čovekovog nesvesnog i rođenjem dobijenog i od predaka nasleđenog kolektivnog identiteta. Pri tome se olako zanemaruje činjenica da je reč o dinamičnoj kategoriji koja zavisi i od individualne percepcije. Takođe, dominantan model etniciteta u Istočnoj Evropi insistira na jedinstvenom identitetu,

⁶ Aleksis de Tokvil, *O demokratiji u Americi*, IK Zorana Stojanovića, CID, Sremski Karlovci, 1990, str. 272–340.

⁷ Samuel Huntington, *Who are We? The Challenges to Americas National Identity*, New York 2005, str. 17.

kako pojedinca, tako i zajednice, odnosno limitrofne grupe i identiteti se faktički doživljavaju kao „feler“, a njihovi pripadnici su samo u formalno-pravnom smislu ravnopravni građani. Bilingvizam i kulturni pluralizam se doživljavaju formalistički, to jest kao društvene pojave koje ne samo što treba tolerisati, već ih ustavom i zakonima treba priznati i štititi, a izuzetno se poimaju kao izraz prirodne intelektualne i moralne potrebe za obogaćenjem individualnih i kolektivnih znanja i potencijala.

Samo delimično i površno analiziran pojam etniciteta ukazuje na složenu strukturu raznih aspekata i paradigmi koje su njime obuhvaćene. Takav, složen i protivrečan, utkan je u još kompleksniji fenomen multikulturalnosti kojim su osim etničkih obuhvaćene i druge društvene grupe: verske zajednice, lica s posebnim potrebama, homoseksualci i druge društvene grupe koje se po nekom primarnom svojstvu razlikuju od dominantnog okruženja. U ovom radu ograničićemo se na deo multikulturalnosti koji je prožet etnicitetom. Reč je o dosta širokom polju društvenih veza koji je moguće istražiti metodama više disciplina društvenih nauka. Štaviše, svaka od društvenih nauka može u okviru svoje paradigme da se upusti u ispitivanje i objašnjenje ovog fenomena koji je odavno prevazišao granice etnologije iz koje su potekla primarna istraživanja etniciteta.

Teoretičari multikulturalizma uglavnom ukazuju na to da je reč o višestruko složenom i višeslojnom fenomenu, koji je teško teorijski, metodološki i pojmovno omeđiti i definisati. Razlog tome treba tražiti prevashodno u činjenici da on izmiče teorijsko-metodološkim matricama klasičnih disciplina društvenih nauka. Kada se bilo koja od fundamentalnih ili primenjenih disciplina društvenih nauka, oslanjajući se samo na sopstvenu teorijsko-metodološku matricu, upusti u objašnjavanje fenomena multikulturalizma, ubrzo se pokazuje nespremnom i nedovoljnom za takav poduhvat.

U ovom radu, nastojeći da objasnimo odnos klasično liberalnog i komunitarnog teorijskog diskursa prema identitetu etničkih zajednica, svesno ispuštamo iz vida druge identitete koji su predmet multikulturalne paradigme, jer, kao što je rečeno, prirodu jedne multikulturalne zajednice ne čini samo skup jezičkih i etničkih diverziteta njenih građana, već i njihovih identiteta na osnovu kojih oni grade različite društvene planove. Etnički diverziteti su tek jedan od segmenata multikulturalne stvarnosti.

Objektivna prepreka razumevanju fenomena multikulturalnosti je metodološke prirode i odnosi se na činjenicu da je teško opisati i objasniti „anatomiju“ multikulturalnosti sa stanovišta samo jedne discipline društvenih nauka. Većina poznatih teorijskih konstrukcija multikulturalnosti, i pored toga što ovaj pojam smatra tekovinom moderne, za njegovo prirodno ishodište smatra nacionalnu državu u kojoj je prenamaglašeno određena uloga većinske nacije.

Ako ostavimo po strani teorijske i metodološke nedostatke u vezi s proučavanjem multikulturalnosti i okrenemo se samo ka političkoj teoriji, dolazimo do zaključka da je multikulturalizam pogodan normativni okvir za izgradnju dobro uređenog poretka, ali i da nije postao sastavni deo vodećih principa savremenih političkih poredaka. Džozef Raz (Joseph Raz) smatra da multikulturalizam ulazi na gotovo jeretički način u evropsku liberalnu političku kulturu i da on, u tom smislu, ne pripada redu tradicionalnih principa. Iskustvo savremenih političkih poredaka međutim, pokazuje da se mir i stabilnost postižu negovanjem zajedničke kulture. Isto tako, analiza i razumevanje modernizacijskih procesa, na kojima počiva savremena evropska država (emancipacija, legitimnost, teritorijalizacija) i prirodna principa koji prate ove procese (građanstvo, nacionalitet, suverenitet) suočavaju se s različitim izazovima, pa i onima koji zahtevaju multikulturalnu „žrtvu“.

Jer, za razliku od poslednjih decenija dvadesetog veka kada je kako u teoriji, tako i u praksi liberalne države „na kraju istorije“ multikulturalizam proklamovan kao jedan od ključnih stožera globalnog razvoja, prvih decenija dvadeset prvog veka obnovljena su mišljenja po kojima je multikulturalnost prepreka i izazov savremenoj demokratskoj državi. U javnosti, stručnoj literaturi i medijima najčešće se navodi izjava nemačke kancelarke Angele Merkel da multikulturalni koncept, prema kojem „ljudi žive sretno jedni kraj drugih“ nije uspeo u Nemačkoj.⁸ Kancelarkino mišljenje saopšteno na sastanku mladih Demohrišćanske unije (CDU) nije bilo izuzetak, za njim je usledila i izjava vođe bavarske Hrišćanske socijalne unije (CSU) Horsta Šihofera (Horst Seehofer) da je multikulturalizam u Nemačkoj mrtav.⁹ Nakon toga je tadašnji francuski predsednik Niko-

⁸ „The Guardian“, 17. oktobar 2010.

⁹ „Der Spiegel“, 18. oktobar 2010.

la Sarkozy (Nicolas Sarkozy) izjavio da je multikulturalizam promašen koncept i pozvao je na obnavljanje francuskog identiteta: „Previše smo bili usredsređeni na identitet osoba koje dolaze, a nedovoljno na identitet države koja ih je primila“¹⁰. Kritikama evropskih politika multikulturalnosti pridružio se i Dejvid Kameron (David Cameron) koji je izjavio da je dugogodišnja politika Engleske bila promašaj i pozvao je na bolju integraciju mladih muslimana kako bi se lakše borili s rastućim „domaćim“ ekstremizmom¹¹. U javnosti su manje bile zapažene izjave bivših premijera Španije Aznara (Jose Maria Aznar) i Australije Džona Hauarda (John Howard)¹² takođe o tome – da politike multikulturalizma nisu bile uspešne u integrisanju imigranata¹³.

Ali znatno pre „zvaničnih“ kritika multikulturalizma, pojedini teoretičari su ukazali na to da u politikama multikulturalnosti nedostaje supstancijalno razumevanje ovog fenomena. Mišljenje harvardskog profesora Samjuela Hantingtona (Samuel Huntington) – vremenom je postalo „paradigma“ svih koji sumnjaju u održivost novo-liberalnog koncepta multikulturalnosti. Hantington je nagovestio „propast multikulturalizma“ mišljenjem da su *limesi* i identiteti osam postojećih civilizacija rizična mesta mogućih konflikata, a najizraženije konfliktno polje je uočio u produbljivanju krize u odnosima između zapadne, hrišćanske civilizacije i fundamentalističkih strujanja unutar islamske civilizacije¹⁴. Multikulturalizam je ne samo prepreka demokratiji već direktna opasnost održanju liberalnih vrednosti i institucionalne strukture¹⁵.

Alvin Šmit (Alvin Schmidt) u multikulturalizmu vidi strategiju kulturnog relativizma liberalne leveice koja sve kulture vrednuje jednako. S tog stanovišta o kulturama prosuđujemo isključivo na osnovu shvatanja baštinka tih kultura, njihovih etičkih vrednosti i unu-

¹⁰ „The Telegraph“, 11. februar 2011.

¹¹ „BBC News“, 5. februar 2011.

¹² Aznar: „The Washington Times“, 16. februar 2011; Howard: „The Telegraph“, 29. septembar 2010.

¹³ Goran Bašić, „Multikulturalizam: kako dalje?“, Forum za sigurnosne studije, Fakultet političkih znanosti Zagreb, 2017, str. 44–73.

¹⁴ Samuel Huntington, „The Clash of Civilisation“, *Foreign Affairs*, Vol. 72, No. 3. 1993.

¹⁵ Samuel Huntington, „The Erosion of American National Interest“, *Foreign Affairs*, Vol. 76, No.5, 1997.

trašnje institucionalne organizacije. Multikulturalizam je, po Šmitu, insistirajući na zaštiti autentičnosti supkultura unutar jednog društva rastočio bazične (integrativne) kulturne vrednosti, a to je uočljivo i na institucionalnoj organizaciji demokratske države koja se na socijalnom i političkom planu sučeljava s problemima protivrečnosti principa vladavine većine, kao jednog od temeljnih principa tradicionalne liberalne demokratije i potrebe za postizanjem konsenzusa koji bi zadovoljio zahteve i interese supkulturnih grupa¹⁶. S druge strane, kulturni relativizam, pomaže jačanju svesti o različitostima zasnovanim na boji kože ili tradiciji, što u savremenom socijalnom okruženju nije pravilo jer ljudi različitog rasnog i etničkog porekla rođeni u drugoj, trećoj ili ko zna kojoj generaciji američkih useljenika svakako imaju više kulturnih sličnosti s belim američkim sugrađanima nego s ljudima iste kulture u zemljama predaka ili porekla. Levi multikulturalisti, najčešće marksističke provenijencije, ovom društvenom fenomenu pridaju pozitivnu ulogu u demokratskoj liberalnoj državi, uprkos tome što on zagovaranjem demajorizacije u osnovi podriva temelje klasičnog shvatanja demokratije koje počiva na principu vladavine većine. Šmit ukazuje na to da se u savremenim društvima, u kojima nema jasno definisanog političkog naroda, gubi svaki smisao principa vladavine većine i narodnog suvereniteta¹⁷.

Brajan Bari (Brian Bari) smatra da je multikulturalizam nastao na nasleđu marksističke političke filozofije. Jer, „kraj istorije“ je uzrokovao i to da je liberalna levica za svoje referentno polje izabrala razne oblike relativizma i postmodernizma među kojima je, zagovaranjem politike priznanja različitosti identiteta, multikulturalnost imala posebno mesto.¹⁸ Liberalni multikulturalizam nastao na talasu reformacije liberalizma i ideja kanadske škole političke filozofije – teorije priznanja Čarlsa Tejlora (Charles Taylor) i – teorije etnokulturne pravde i multikulturalnog građanstva Vila Kimlike (Will Kymlicka), Bari doživljava kao negiranje prosvetiteljskog nasleđa i narušavanje klasičnih liberalnih vrednosti zasnovanih, pored ostalog, i na građanskom konceptu državljanstva.

¹⁶ Alvin J. Schmidt, *The Meance of Multiculturalism, The Trojan Horse in America*, Westport, London, 1997.

¹⁷ Alvin Schmidt, *Ibid.*, 1997.

¹⁸ Milan Mesić, *Multikulturalizam*, Školska knjiga, Zagreb, 2006, str. 175.

Institucionalno priznavanje identiteta, nije ništa drugo do revitalizacija Herderove (Johan Gotfrid fon Herder) koncepcije u kojoj je očuvanje identiteta moguće isključivo u uslovima jasno utvrđenih etnokulturnih granica. Zbog toga se liberalni multikulturalisti razlikuju od konzervativnih liberala samo utoliko što su granicu distinkcije pomerili s rasnih ka kulturnim različitostima. U političkom smislu liberalni multikulturalizam je omogućio konzervativnim liberalima da učvrste svoje pozicije i da skrenu raspravu sa zajedničkih problema poput ekonomske nejednakosti, nezaposlenosti, ili kvaliteta javnih usluga. Zbog toga Bari kritikuje zagovornike priznavanja posebnih kolektivnih prava kulturnih (etničkih) grupa i ukazuje na to da bi bilo preče da se građanima, pored političkih i građanskih prava, obezbedi i univerzalizacija ekonomskih i socijalnih prava¹⁹ (Barry, 2001).

Prema liberalnim multikulturalistima nimalo nije „nežan“ ni Slavoj Žižek koji smatra da je multikulturalizam instrument globalnog kapitalizma. Savremeni multikulturalizam, prema Žižeku, počiva na „tutorskoj, evropocentričnoj distanci i/ili poštovanju lokalnih kultura bez uporišta u vlastitoj kulturi“. Za njega multikulturalizam je inverzna forma rasizma, reč je o rasizmu s distancom „čije obeležje jeste poštovanje identiteta drugog kao svojom voljom zatvorene, autentične zajednice prema kojoj sa stanovišta univerzalnih vrednosti multikulturalista održava distancu: multikulturalizam je rasizam koji svoju sopstvenu poziciju lišava svakog pozitivnog sadržaja (multikulturalista nije direktni rasista; on/ona Drugome ne suprotstavlja neke partikularne vrednosti vlastite kulture); on/ona, uprkos tome, zadržava tu poziciju kao privilegovanu praznu tačku univerzalnosti, sa koje se druge partikularne kulture na pravi način mogu ocenjivati (ili potcenjivati) respekt multikulturaliste za specifičnost Drugog predstavlja modus afirmacije vlastite superiornosti²⁰“.

Upozorenja o slabostima „liberalnih“ politika multikulturalnosti stizala su blagovremeno i verovatno je da su se izazovi s kojima se suočava savremena liberalna država mogli preduprediti da su

¹⁹ Brian Barry, *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Harvard University Press, 2001.

²⁰ Slavoj Žižek, „Multiculturalism, Or, the Cultural Logic of Multinational Capitalism“, *New Left Review*, Septembar, 1, 1997.

ozbiljnije shvatani. Tim pre što je većina pomenutih, ali i drugih, ne manje uticajnih mišljenja, bila zasnovana na različitim analizama politika multikulturalnosti. Osim toga što su ova mišljenja nastala u različitim „školama“ liberalne teorije i što su fenomen multikulturalnosti razmatrale šire, a ne isključivo sa stanovišta identiteta zasnovanog na etnicitetu, ona su ukazivala i na problem „smeštanja“ multikulturalnih politika u političke sisteme savremenih država. Iako se verovalo da je zahvaljujući građanskim pokretima, ali i različitim iskustvima predstavničke demokratije, prevaziđena Milova (John Stuart Mill) bojazan da je nemoguće uspostaviti autonomne, reprezentativne institucije (demokratiju) u višenacionalnim i višejezičkim zemljama²¹ (Mill, 1861), u savremenom društvu se obnavljaju mišljenja da je multikulturalnost prepreka razvoju demokratije.

Na ovom mestu približili smo se odnosu liberalne teorije prema multikulturalizmu, odnosno tematizaciji uslova i teorijskih diskursa u kojima se ovaj fenomen razvijao u savremenom dobu. Multikulturalizam je u savremenoj političkoj teoriji donedavno bio priljeжан socijetalni osnov za izgradnju dobro uređenog poretka, ali činjenica je i to da multikulturalizam nikada nije postao sastavni deo vodećih principa savremenih političkih poredaka.

Klasičan politički liberalan model oštro razdvaja javnu i privatnu sferu života pojedinca. Javni prostor rezervisan je za građanska prava, slobode i obaveze kakvi su: pravo glasa, sloboda izražavanja, sloboda udruživanja, zatim, poštovanje zakona, plaćanje poreza i drugo. Suptilna pitanja identiteta pojedinca poput etničnosti i religioznosti stvar su privatnosti pojedinca. Prihvati li ova pravila igre, čovek postaje punopravni građanin liberalnog društva, formalno izjednačen sa svim ostalim građanima. Liberali stare generacije su pitanje priznavanja etnokulturnih identiteta gurnuli u zapećak smatrajući da je u savremenom društvu etnicitet izgubio razornu snagu koju je ispoljavao u devetnaestom i početkom dvadesetog veka.²²

²¹ John Stuart Mill, *Considerations on Representative Government*, London, 1861.

²² Sredinom XX veka marksistički teoretičari su podržavali mišljenja teoretičara liberalne provenijencije u smislu istorijskog odumiranja fenomena etniciteta i nacionalizma. Za razliku od liberala koji su marginalizaciju ovih pitanja nalazili u ubrzanom naučno-tehnološkom razvoju i potrebama savremene ekonomije za ukрупnjavanjem tržišta, marksisti su smatrali da je solidarnost unutar radničkog pokreta supsidirujući elemenat za etničnost i nacionalnost.

Hajekovsko-poperovsko (Friedrich Hayek & Karl Popper) shvatanje po kojem su pitanja etnonacionalnih različitosti izlišna u dobro uređenoj liberalnoj državi jer su u domenu individualnih sentimentata članova zajednice²³, doprinela su potiskivanju drugih mišljenja u liberalnoj teoriji koja izvorište imaju u promišljanjima Benžamena Konstana (Benjamin Henri-Constant de Rebecque), Aleksisa de Tokvila (Alexis-Charles-Henri Clérel de Tocqueville) i Džon Stjuarta Mila koji su smatrali da liberalno civilno društvo ne može počivati samo na apstraktnim principima opštih pravila (*common rules*), već da mu je neophodna zajednička nacionalna kultura (*common national culture*) kako bi bilo stabilno i kako bi steklo lojalnost građana.

Esencijalno mesto teoretičara klasične liberalne tradicije predstavlja ideja o neutralnosti države. U okrilju ove ideje razvilo se mišljenje da etničke nacije smatraju reprodukciju etnonacionalne kulture i identiteta jednim od svojih najvažnijih ciljeva. Nasuprot tome, liberalna, građanska država je neutralna prema etnokulturnim identitetima svojih građana, određujući njihovu nacionalnu pripadnost isključivo kroz privrženost određenim principima demokratije i pravde. Majkl Volcer (Michael Walzer) naglašava da liberalizam pretpostavlja izričito razdvajanje države i etniciteta.²⁴ Klasična liberalna država je neutralna u odnosu na jezik, istoriju, sećanje, poreklo različitih nacionalnih grupa koje žive u okviru njenih granica. Ona odbija da preuzme bilo kakvu ulogu u pogledu unapređivanja ili podržavanja njihovog tradicionalnog načina života, to jest takva država nastoji da ostane nezainteresovana za njihovu socijalnu reprodukciju. To međutim, ne znači da su različitosti neutralisane. Naprotiv, one su snažno prisutne i stvaraju latentnu napetost kako na društvenom planu, tako i u individuama u kojima se talože frustracije proistekle iz imaginarnog „slepila“ društva i institucija za njihove lične identitete. Nepropustljivost javne sfere za identitete pojedinaca i naročito grupa u koje su ti identiteti ukorenjeni – uslov je

²³ Karl Poper, *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji*, BIGZ, Beograd 1993; Fridrih A. Hajek, *Pravo, zakonodavstvo i sloboda*, CID, Podgorica 2002.

²⁴ Michael Walzer, „Comment“, u Amy Gutmann, ed., *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton, 1992. str. 100. U domaćoj literaturi videti prevod ovog teksta pod naslovom: „Zapadna politička teorija i etnički odnosi u Istočnoj Evropi“, u Vil Kimlika, Magda Opalski, *Može li se izvoziti liberalni pluralizam?*, Beogradski centar za ljudska prava, Beograd 2002, str. 31.

očuvanja homogenosti javne sfere i institucionalno uporište garantovanja građanske ravnopravnosti pojedincima.

S druge strane, multikulturalisti smatraju da nikada nije uspostavljen prostor pogodan za stvarne građanske jednakosti i da je stoga klasični liberalizam nesposoban da na zadovoljavajući način odgovori na zahteve za priznavanjem i prihvatanjem različitosti i na tim kritikama konstruišu multikulturalni liberalni model u kojem se privatna i javna sfera približavaju, a kao posrednik javlja se grupa. Pojednostavljeno, umesto da bude diferenciran na dve polarizovane zone unutar kojih nastoji da definiše svoj identitet, pojedinac je kod liberalnih multikulturalista smešten u društveni prostor koji je podeljen između centralne monokulturne zone, u kojoj manje-više učestvuju sve društvene grupe i, na mnoštvo perifernih zona, u kojima svaka grupa raspolaže svojom autonomijom. Kimlika je ovaj model tematizovao kao multikulturalno građanstvo, kao poželjni društveni habitus za uspostavljanje posredovanja između javne i privatne sfere. Njegovo krajnje ishodište je da omekša *limese* koje svaku individuu cepaju na javnu i privatnu osobu. Sredstva ovako zamišljene „hirurške“ intervencije društvenih odnosa trebalo bi da budu specifičnosti grupe kojoj pojedinac pripada. Dakle, razlika javno – privatno se ne briše, nego se „dijalektizuje“²⁵.

Ranije je bilo reći o tome da pojedini liberalni teoretičari, poput Barija, kritikuju „novoliberalni“ multikulturalni diskurs jer se suštinski nije promenilo ništa – mesto „relaksacije“ napetosti između javne i privatne sfere i dalje je nacionalna država u kojoj se multikulturalni zahtevi uobličavaju samo u odnosu na monokulturnu većinu koja ima kontrolu nad političkim i administrativnim aparatima unutar javne sfere. Suštinski iskorak u odnosu na tradicionalni liberalni model nalazimo u kvalitativno uspešnijem sagledavanju društvene kohezije. Naime, dok klasični liberalizam društvenu koheziju smešta u polje imperativne lojalnosti pojedinaca unutar homogenog javnog prostora, multikulturalisti ovo polje otvaraju i čine proplivnim na relaciji monokulturni centar – autonomija grupnih

²⁵ Will Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford University Press, 1989; Will Kymlicka, „Etnički odnosi i zapadna politička teorija“, u *Habitus*, nulti broj, CMK, Novi Sad 1999; Will Kymlicka *Politics in the Vernacular*, Oxford 2001; Will, Kymlicka, *Multikulturalno građanstvo*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb 2003.

identiteta. Autonomija je priznata grupama kao izraz zaštite njihove autentičnosti, ali je jasno zadržana i monokulturalna zona raspodele zajedničkih dobara²⁶.

Kritikama unutar liberalne teorije izvrgnuta su i shvatanja po kojima je centralno pitanje multikulturalizma upravljanje postojećim razlikama. Po ovim shvatanjima formi, politikama multikulturalnosti, daje se prednost nad suštinom multietničnosti kao datom društvenom stanju. Nazor ovakvog poimanja multikulturalnosti proizilazi iz interesa „globalista“ koji različitost, etničke specifičnosti s jedne, i kosmopolitizam, s druge strane, posmatraju kao tržišne vrednosti, kao kulturološke oblike kompatibilne s kapitalističkom ekonomijom u njenom procesu mondijalizacije. Kritike koje su upućene ovom konceptu najčešće se zasnivaju na stavu da se na ovakav način razlike identiteta proizvode „odozgo“, da one nisu autentičan izraz osobenosti pojedinih grupa, ili da se postojeće razlike samo instrumentalizuju, ali ne s ciljem afirmisanja grupa i ostvarivanja njihovog blagostanja, nego zarad profita kompanija. Korporativni multikulturalizam, uprkos tome što se u njemu jasno ogleda matrica nacionalne države kao njegovog generičkog društvenog okvira, u stvari je „produžena ruka“ klasičnog liberalnog modela multikulturalizma, kao postpolitički i transnacionalni multikulturalizam.

Slavoj Žižek razotkriva prirodu korporativnog multikulturalizma. Iako ne pravi jasnu distinkciju između modela i tipologija multikulturalnosti, Žižek ovaj fenomen posmatra u funkciji njegove instrumentalizacije od strane korporativnog kapitala. Analizirajući ideologiju i razvoj kapitalizma, ovaj autor ukazuje na to da se u početku promet roba kretao u okviru razmene nacionalnih država, da je potom usledilo doba kolonijalizma, a da je u savremenom dobu nastalo stanje u kome postoje samo kolonije, a ne i kolonizatori, to jest da su ulogu ranijih kolonijalnih sila preuzele multinacionalne kompanije. „I jasno je, idealni oblik ideologije ovog globalnog kapitalizma jeste upravo multikulturalizam, držanje, koje, iz neke šuplje globalne perspektive, svaku lokalnu kulturu tretira onako kako kolonizator tretira one koje je kolonizovao, kao domorodce čije običaje treba pažljivo proučiti i ispoštovati. To pak znači: odnos između tradicionalnog imperijalističkog kolonijalizma, i globalne kapitali-

²⁶ Andrea Semprini, *Multikulturalizam*, CLIO, Beograd 1999.

stičke auto-kolonijalizacije u potpunosti je jednak odnosu između zapadnog kulturnog imperijalizma i multikulturalizma – u istoj meri u kojoj globalni kapitalizam počiva na paradoksu kolonizacije bez kolonizatorske metropole nacionalne države, multikulturalizam počiva na tutorskoj, evropocentričnoj distanci i/ili poštovanju lokalnih kultura bez uporišta u vlastitoj kulturi²⁷”.

Dakle, u samoj liberalnoj teoriji postojalo je dovoljno pokazatelja da politike multikulturalizma zasnovane na načelu „etnokulturne pravde“ nemaju esencijalnu snagu da se odupru izazovima savremenog društva. Sadržaji multikulturalnih politika su pretežno bili usmereni ka manjinskim grupama i njihovoj integraciji a ne prema građanstvu u čijoj osnovi su svi članovi društva. Takvim politikama, nastojanja da se otklone uzroci asimilacije manjina i stvore uslovi za puno priznavanje identiteta i na njima zasnovanih prava manjinskih grupa dobijaju sasvim drugu konotaciju – prenatlašeno determinisanih specifičnosti etnokulturnih manjina, izdvojenih u svoje areale u kojima se prema grupnom identitetu odnose kao prema nepromeljivoj konstanti koju u društvenim interakcijama nije poželjno menjati. Takvo stanje ne samo što nije bilo početni cilj novoliberalne teorije multikulturalnosti već je na društvenom planu nemoguće, jer identitet, ma koliko bio ukorenjen u primarni socijalni kontekst, nije nepromenljiv i nije otporan na društvenost. Istina je da su te promene spore i da se neke odvijaju tokom nekoliko naraštaja ali činjenica je da se običaji, jezici, mentaliteti, sve ono što čini primordijalna obeležja brojnih etničkih grupa, menjaju.

Segregativni multikulturalizam, koji je postao globalno obeležje, nije održivo društveno stanje, osim u uslovima konzervativnog poimanja istorije i strogo podeljenih civilizacija između kojih nema limitrofnih areala. Savremene političke prilike i zaoštreni odnosi na geostrategijskom planu, te borba oko kontrole prirodnih resursa, ne pogoduju mišljenjima da je politika integracije manjinskih etnokulturnih grupa održiv koncept, a gotovo i da se zaboravilo na donedavno snažno zagovarani model interkulturalnosti, koji zahteva ne puko uključivanje manjina u društveni život na osnovu seta priznatih i garantovanih prava, već promenu društvenih i poli-

²⁷ Slavoj Žižek, „Multikulturalizam, globalizacija i novi svetski poredak“, *Nova srpska politička misao*, 2004.

tičkih sistema kako bi to uključivanje imalo smisla. O mišljenju tipa „potrebno nam je manje pasivne tolerancije, a više aktivnog, mišićavog liberalizma“ ne možemo se oglušiti jer ona dolaze iz političkih centara moći koja raspolažu resursima za nametanje i onih ideja koje su završavale na „đubrištu istorije“, ali im se možemo suprotstaviti činjenicama u prilog održivih politika multikulturalnosti.

Lord Biku Pareh (Bhikhu Parekh) smatra da zahteve za priznavanjem etnokulturnih identiteta posmatra u širem kontekstu zahteva za preraspodelom društvene pravde i dobara. Zahtevi za priznanjem identiteta u suštini zagovaraju dublje socijalne i političke promene jer identiteti se, kako na to ukazuje Milan Mesić, vrednuju ili se ne vrednuju zbog mesta koje njihovi nositelji imaju u prevladavajućoj strukturi moći i zbog toga njihovo prevrednovanje povlači za sobom šire promene²⁸.

Na tragu ove ideje Pareh konstruiše jasnu distinkciju između *multikulturalističkog* društva koje na zahteve za priznanje kulturnih identiteta odgovara afirmativnom političkom akcijom i *multikulturalnog* društva koje na ove zahteve na normativnom planu odgovara pozitivno, a u stvarnosti razvija politiku njihove asimilacije. Pareh u polje multikulturalnosti smešta samo one grupne identitete koji sebe prepoznaju i definišu u određenom kulturnom okruženju. U tom smislu multikulturalno društvo podrazumeva postojanje barem dve kulturne zajednice, a različitosti koje nisu zasnovane na kulturnim diverzitetima politiku svog priznanja bi trebalo da zasnivaju izvan ovog diskursa.

Pareh u pitanje dovodi i monopol liberalizma kao političke doktrine da „uređuje“ pitanje multikulturalizma. On ne osporava doprinos liberalne teorije praksi multikulturalizma i zajedničku tačku svog pristupa i savremenih liberala nalazi u činjenici da kulturu smatraju značajnom odrednicom ljudskih života²⁹. Štaviše, liberalizam, pogotovo reformisani liberalizam, koji je raskrstio s mitom o etnokulturnoj neutralnosti države i zamenio ga principom etnokulturne pravde, koji podrazumeva priznanje kolektivnih identiteta,

²⁸ Mesić, *Ibid.*, 2006, str. 95.

²⁹ Will Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford University Press, 1989; Džon Rols, *Teorija pravde*, Službeni list SRJ – CID, Beograd-Podgorica, 1998; Čarls Tejlor, „Politika priznanja“, u Ejmi Gatman, *Multikulturalizam*, CMK, Novi Sad 2003.

doprineo je sagledavanju ograničenosti liberalne ideologije u pogledu koherentne i moralno prihvatljive teorije multikulturalnosti. Parehova dijaloška teorija multikulturalnosti nije prijemčiva ni jednoj živoj ideologiji, a njeno uključivanje u liberalnu ili bilo koju drugu paradigmu značilo bi negaciju njene suštine jer multikulturalnost kao sinergičan fenomen kultura u vlastitu paradigmu uključuje i ideološke osobenosti tih kultura.

Kritika liberalnog multikulturalizma nije sama po sebi dovoljna da bi se iz njegove zdrave osnove podigla konstrukcija pravednijeg socijalno-političkog učenja. Smatrajući da sam pojam multikulturalnosti nije temeljno proučen Pareh nastoji da pronikne u prirodu, strukturu i osnove kulture i da odgovori na niz pitanja, između ostalih i na to: zašto se na kulturnu različitost gleda nevoljno kao na činjenicu koju treba prihvatiti i tolerisati, a ne kao na pozitivnu vrednost koju će neophodno poštovati i negovati? Uočivši ovaj društveni i kulturni procep i tematizujući njegovu intelektualnu i ideološku dimenziju, Pareh nastoji da iskorači nudeći teoriju dijaloške multikulturalnosti kojom insistira na dijalogu među kulturama, ali i na etičkim normama i institucionalnim strukturama, pri čemu je akcent na jasnim uslovima odnosa među kulturama.

Svoju teoriju Pareh razvija određenjem pojma ljudskog identiteta koji podrazumeva dve činjenice: prvo, ljudi „moraju biti sposobni razlikovati sebe od ostatka prirode, videti se kao pripadnike posebne vrste, čime trebaju pridavati ontološko i moralno značenje“; drugo, „moraju biti spremni izdići se iznad ostalih društvenih uloga, položaja i mjesta u društvu, zanimanja, vjeroispovesti – shvatiti kako ih to ne određuje potpuno³⁰“. Insistirajući na ljudskosti kao „osnovnom“, „primarnom“ identitetu pojedinca Pareh ne umanjuje značaj i ulogu drugih identiteta, naročito kulturnog, ali nastoji da ukaže koliko je važno da ljudi shvate da imaju izvesna svojstva ili sposobnosti koje dele sa svim ljudima, bez obzira na razlike među njima: „Ljudi trebaju shvatati same sebe kao nešto više od pukog zbroja svojih društvenih uloga³¹“. Pareh nastoji da raspravu o jednoznačnoj ravni identiteta obnovi na predsokratovskoj tradiciji, u

³⁰ Bhikhu Parekh, *Nova politika identiteta*, Politička kultura, Zagreb, 2008, str. 29.

³¹ *Ibid.*, str. 30.

kojoj su postavljena pitanja šta znači biti čovekom i kako bi ljudi trebalo da žive kao ljudi.

Naravno, autopercepcija ljudskosti ne znači da će pojedinac nužno druge vrednovati kao ljude, a još manje ih priznati sebi ravnima, ali činjenica da je to najlakši način da ostale ljude posmatra kao ljude i da eliminiše vrednovanja zasnovana na predrasudama i iracionalnim uverenjima. Sve veća međuzavisnost ljudi u globalnom društvu čini negovanje ljudskog identiteta mogućim i nužnim. Opasnost apstrahovanja ostalih dimenzija koje utiču na formiranje identiteta ličnosti Pareh izbegava tako što ukazuje na njihovu dijalektičku povezanost. Jer, jedinstvo identiteta, osim ljudske čini i lična i društvena dimenzija. Dok ljudski identitet, koji je najplići i opšti određuje ljude kao ljude, lični identitet artikuliše verovanja i vrednosti koji ih određuju kao ličnosti, a društveni određuje način na koji uređuju odnose s onima s kojima dele taj identitet. Ove tri dimenzije identiteta su neodvojive i neprestano se preklapaju i determinišu ukupni identitet, ali ne treba izgubiti iz vida da „jedino ljudski identitet artikulira kako se ljudi odnose s drugim ljudima, te šta zahtevaju od sebe i od drugih ljudi kao ljudi³²“.

Značaj Parehove teorije ljudskog identiteta puno značenje dobija kada je dovedemo u vezu s njegovim razmatranjima o „političama kolektivnog identiteta“. Naime, društva se međusobno razlikuju po određenom setu verovanja i tradicija koje određuju način na koji pripadnici tog društva treba da urede lične planove i međusobne veze i odnose. Poput Kimlike i Tejlora, i Pareh uočava da u određenom društvu nemaju svi iste uslove za očuvanje identiteta, jer društvo i njegove institucije se s više razumevanja odnose prema dominantnim (privilegovanim) kolektivnim identitetima. Manje privilegovani identiteti u okviru istog društva trpe različite nepravde i izloženi su asimilaciji. Njihov logičan otpor su zahtevi za javnim priznavanjem i poštovanjem identiteta i zaštitom građanskih i ljudskih prava. Upravo činjenica da ne insistiraju samo na pravnoj zaštiti već na priznavanju identiteta, i izmenama društvenih vrednosti – ukazuje na to da ovakve grupe imaju jasno profilisan i artikulisan kolektivni identitet. Ali da bi ostvarile svoje ciljeve, marginalne grupe mora-

³² Bhikhu Parekh, *Rethinking Multiculturalism, Cultural Diversity and Political Theory*, Palgrave, 2000, str. 30.

ju se organizovati i politički delovati³³. U tom smislu jasno je da marginalizovani identiteti organizovani u političke pokrete, svojim delovanjem dovode u pitanje ne samo relevantne društvene obrasce koji su neposredna prepreka ostvarivanju njihovih ciljeva, već preispituju celokupnu društvenu paradigmu i napadaju njene kulturne, socijalne, ekonomske, političke i druge delove. S tim u vezi, rasne i etničke manjine ne preispituju samo pitanja diskriminacije i obezvređivanja, već i celokupni pogled na rasu, etnicitet, naciju, čak racionalnost koja omogućava da se ljudi, na osnovu ljudske prirode dovode u nepovoljne hijerarhijske položaje. Parehu je jasno da „budući da marginalni identiteti ne mogu postići svoj cilj jednakog uvažavanja bez radikalne promene dominantne kulture, njihova politika, poput svih radikalnih politika, ima snažno kulturno težište³⁴“.

Na ovom mestu Pareh ukazuje na protivrečnosti ciljeva pokreta marginalnih grupa i težnje za jednakošću koja se ostvaruje u primarnoj ljudskosti. Naime, politika kolektivnog identiteta, s jedne strane jača solidarnost unutar marginalizovane grupe, daje im moralno utemeljenje, ujedno preispituje dominantnu kulturu i stvara uslove za njenu pluralizaciju, a s druge – i ona teži tome da postane uska, ekskluzivna, pozitivistička... Na taj način se jedan oblik dominacije zamenjuje drugim, koji je najčešće još suroviji i autoritarniji, a ljudi se još manje prepoznaju u bazičnom identitetu ljudskosti. Najčešće, do „esencijalizacije“ identiteta dolazi kada se politički lideri usredsrede na sopstveni identitet i zanemaruju, poriču ili negiraju druge identitete. Ova isključivost najčešće dovodi do segregacije i šovinizma i često je odgovor na dugotrajne nepravde koje je neka grupa trpela u svom okruženju.

Do prekoračenja granica u kojima je politika identiteta zamac progresa, dolazi i kada se on shvata kao objektivna, manje-više nepromenljiva datost zasnovana na iskustvu predaka, koja upravlja društvenim i istorijskim kretanjima. U ovom gledištu zanemareni su i aspekt ljudskosti i aspekt individualnosti identiteta. Jer, unutar

³³ Strategija političkog delovanja marginalnih grupa, po Parehu, može biti zasnovana ili na negativnom, „osloboditeljskom“ pristupu ili na pozitivističkom pristupu koji počiva na ponosu. Prvi pristup utemeljen je na strategijama emancipacije od nekog tlačiteljskog centra, a drugi na strategiji izgradnje samopouzdanja kroz prenatraglašenost insistiranje na specifičnosti grupe.

³⁴ Bhikhu Parekh, *Ibid.*, 2000, str. 31.

jednog kolektivnog identiteta postoje različite autopercepcije vlastitog identiteta kako u pogledu slaganja prioriteta i vrednosti unutar ličnih identiteta, tako i njihovih dovođenja u međusobnu vezu unutar kolektiva. Pareh navodi upečatljiv primer da nekoj Afroamerikanki može biti značajniji rasni aspekt njenog identiteta od pripadnosti polu. Već kod njene komšinice lični doživljaj identiteta može biti obrnut, stoga na identitet ne možemo gledati kao na pasivnu i nepromenljivu konstantu u našim životima, već kao na dinamični proizvod ličnih doživljaja i ocena.

Do prenaplašavanja značaja identiteta i prevladavanja primordijalne dimenzije nad ličnom, dolazi kada politički pokreti u nastojanju da zahteve za priznavanjem identiteta osnaže mobilizacijom i masovnom podrškom pripadnika grupe, predimenzioniraju one aspekte identiteta koji su unapred određeni kao zajednički i noseći. Strategija unutrašnje mobilizacije je obično izazvana spoljašnjim pretnjama, jer „novi“, „mladi“ politički pokreti se suočavaju s rastakanjem ideja i opasnostima da različiti interesi pripadnika grupe i različiti pogledi na strategiju političke akcije mogu dovesti do urušavanja celokupne politike priznavanja identiteta. U uslovima masovnih komunikacija i tehnološkog razvoja – mogućnosti uticaja na pripadnike grupe su lakši, ali su stoga unutrašnji pritisci na njih jači. Pareh upozorava da to nije način i da strategija „lažnog jedinstva“ ne vodi rešenju jer pritisci guše „emancipatorski karakter pokreta i odriču pojedincima slobodu određivanja zajedničkog identiteta“. Rešenje je u tome da politički lideri čuju i poštuju glas manjina unutar pokreta i da na toj osnovi nađu načine za postizanje šireg konsenzusa. Do takvog konsenzusa je moguće doći putem zajedničkih iskustava i problema.

Pareh upozorava da, uprkos tome što su ovakva gledanja na identitet najčešća i da su na njima zasnovane savremene politike, ona nisu valjana ni iz epistemoloških, ni iz političkih razloga. Strategija suprotstavljenih identiteta je proizvod nasleđenog sistema društvenih odnosa protiv kojeg su ciljevi političke akcije pokrenuti i zato nije produktivno borbe voditi u njegovim granicama. Čak i da ishod političke akcije bude pozitivan i da država prizna marginalizovane identitete – rezultat akcije je polovičan ili ni toliki, jer vrednosni sistem nije izmenjen. Odnosi zavisnosti identiteta su ostali isti,

jer je preživelo shvatanje da rasizam ne opstaje bez rasista i da su isključivosti komplementarne.

Takođe, izazov političkoj akciji je i „slepilo“ identiteta za savremene promene koje se dešavaju nezavisno od zahteva marginalizovane grupe za priznanjem. Ukorenjavanje problema u istorijskim nepravdama, nasleđu i pogrešnim teorijskim i vrednosnim stavovima takođe može postati prepreka politici identiteta zasnovanoj na ljudskoj dimenziji. U tom smislu nije ključno pitanje da li postoje razlike među rasama, nego zašto su razlike među rasama povod za negativna vrednovanja, to jest zašto je jedna rasa „odabrana“ za referentni okvir prema kome se druga rasa ili rase moraju vrednovati?

Politički pokret predvođen zreloom elitom, svesnom iskušenja u koje je zavodi esencijalizacija identiteta, nastojeće da kanale političke akcije vodi mimo konfrontacija i polarizacija, i da nalazi načine da pridobije što više saveznika. U tom smislu neophodno je na dnevni red postavljati pitanja koja otvaraju diskusiju, a ne suprotstavljaju stavove karakteristične za podeljena društva u kojima isključivosti identiteta pothranjuju jedni druge. Kritička rasprava na više nivoa trebalo bi da doprinese dekonstrukciji i preispitivanju uvreženog načina mišljenja i odnosa prema identitetima i postepenom promeni društvene strukture i njenom otvaranju za prihvatanje, a ne samo priznanje identiteta³⁵.

Politika priznanja identiteta marginalizovanih grupa³⁶ podrazumeva da se na institucionalnom i društvenom planu prema pripadnicima tih grupa postupa jednako kao i prema drugim građanima kada njihov identitet nije referentan za ostvarivanje određenih prava ili položaja i različit tretman, odnosno povlastice (afirmativnu

³⁵ Treba voditi računa o tome da kritike teorija i politika priznavanja dolaze kako od levičara, tako i od „desno“ orijentisanih autora. Predstavnici kritika desnice su Artur Šlezinger (*The Disuniting of America: Reflections on a Multicultural Society*), Mihael Novak (*Unmeltable Ethnic, Politics & Culture in American Life*), Natan Glazer (*We Are All Multiculturalists Now*), a najistaknutiju kritiku levece predstavlja mišljenje Brajana Barija (*Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*). Postoje ogromne, suštinske razlike, u vezi s prigovorima politikama priznavanja identiteta od kojih su mnogi suvisli i njihovo zanemarivanje od strane vođstava marginalnih grupa je najčešće na štetu pripadnika grupa koje zastupaju. Videti u: Milan Mesić, *Ibid.*, 2006.

³⁶ Charls Taylor, „Politics of Recognition“, in Ajay Heble & others (eds.), *New Context of Canadian Criticism*, 1997, str. 98–132.

akciju) kada je reč o prihvatanju njihovog identiteta. To podrazumeva „antidiskriminacione mere, kulturno osetljiva tumačenja i primenu zakona, izuzimanje iz određenih pravila i običaja, grupno osetljive primene javnih politika, dodatna prava i resurse, podsticanje javnog poštovanja marginalizovanih identiteta“.³⁷

Sve ovo dovodi Parehovu ideju na početak rasprave o „dobrom društvu“ koje teži redistributivnoj pravdi, ali i priznavanju različitih identiteta. Pareh smatra da su obe politike – redistribucije i priznanja identiteta jednako važne i da ih treba povezivati u koherentnu politiku koja bi mogla da delegitimizuje homogenizaciju politike jedne grupe kako u ekonomsko-socijalnom, tako i u kulturnom smislu i da obezbedi jednakost životnih šansi i samoodređenja. „Kad analizira državu, politika preraspodele proučava njezin klasni karakter i načine na koji je on skriven i reproduciran kroz strukturu verovanja i običaja. Politika priznavanja proučava njen kulturni karakter, identitete koje institucionalizira, skupine koje isključuje ili marginalizira, te suptilne načine na koje se to skriva i perpetuiira. Ova dva oblika politike daleko su od međusobnog sukoba i nude komplementarne uvide u mehanizme isključivanja i marginaliziranja“.³⁸ Pareh smatra da su ove politike ne samo komplementarne, već da su i nužno potrebne jedna drugoj da bi međusobno crple duhovnu i političku energiju. Ipak, pre sinergije politika neophodno je da se teorija redistributivne pravde promisli s pozicija kritika koje dolaze od politika priznavanja identiteta.

Budući da je Parehovo mišljenje suprotstavljeno mišljenjima liberala koji su presudno uticali na savremenu političku teoriju i politike i praksu multikulturalnosti, trebalo bi razmotriti sporna pitanja. Naime, Pareh kritički razmatra Rolsov (John Rawls) i Barijev koncept po kojem redistribucija podrazumeva jak osećaj kohezije i društvene solidarnosti, što nije u prirodi politika priznanja identiteta i upućuje na zaključak da su ove dve politike međusobno isključive³⁹. U Parehovo konstrukciji, koja se čini značajnom za domišljanje političkog koncepta pokreta marginalnih grupa, takva shvatanja su neosnovana, jer on ukazuje da: homogeno društvo nije i nužno soli-

³⁷ Parekh, *Ibid.*, 2000, str. 39.

³⁸ Parekh, *Ibid.*, 2000, str. 42.

³⁹ John Rawls, *The Law of Peoples*, Harvard University Press, 1999.

darno, a potom i da savremena društva nisu ni homogena, niti su solidarna. U osnovi, Pareh prihvata mišljenja savremenih liberala da je solidarnost važan elemenat funkcionisanja svakog društva, ali i otvara pitanje nivoa društvene solidarnosti koji omogućava pravednu preraspodelu. Njegov prigovor je upućen opštosti liberalne teorije u vezi s ovim pitanjem, odnosno apstraktnim shvatanjem načela solidarnosti. U prigovorima on ide i dalje ukazujući na protivrečnost liberalnog shvatanja nespojivosti redistribucije i priznanja identiteta. Pareh smatra da dobro uređeno društvo treba da traga za postizanjem ravnoteže između načela solidarnosti i načela različitosti – jer ukoliko prednost da jednom od načela nad drugim, stvara štetu koju građani osećaju kao gubitak ili ograničenje neke od primarnih sloboda.

S uverljivim argumentima Pareh ukazuje i na to da solidarnost i kohezija ne vode nužno ka saosećajnosti i preraspodeli. Liberalni zagovornici su pridajući značaj apstraktnom shvatanju solidarnosti i kohezije, upali u zamku idealizma, zanemarujući da u praksi savremenih država, koje su u simboličkom, a često i praktičnom smislu dosegle visok stepen društvene kohezije, većina pripadnika srednje i „više“ klase, ali i institucija, s distance gleda na siromaštvo sugrađana i nema suštinskog razumevanja za prihvatanje različitosti. Reč je o tome da pripadnici srednje klase nisu spremni za preraspodelu i da stoga društvena kohezija ne osigurava uslove za političku akciju usmerenu ka krajnjim ciljevima – redistribuciji i priznanju identiteta. Za postizanje tih ciljeva, društvena kohezija i solidarnost su pogodna načela, ali ne i nužna. Navodeći primere savremenih skandinavskih društava, Kanade i Indije u kojima se politike redistribucije i priznanja ostvaruju, ukazuje na to da postoje različite prakse i uslovi ostvarivanja pomenute politike, ali ne i načini njenog ostvarivanja. U Indiji je društvena kohezija bila ishod, a ne pokretač politike preraspodele; u skandinavskim zemljama preraspodela je ostvarena zahvaljujući sinergiji istorijskih i pragmatičnih političkih ciljeva, a ne apstraktnom delovanju načela solidarnosti⁴⁰. Na tim osnovama Pareh pledira za uspostavljanje novog temelja solidarnosti koji u vrednosni sistem uključuje i marginalne grupe. U osnovi njegovog mišljenja je teza da društvena kohezija nije konstantna već da je reč

⁴⁰ Parekh, *Ibid.*, 2000. str. 43.

o „procesu koji stalno traje i koji treba uvek iznova izgrađivati i preoblikovati“.

Pitanje je kako ovu sinergiju ostvariti u savremenim uslovima u kojima nema previše razumevanja, a ni zainteresovanih, kako za preraspodelu, tako i za priznavanje identiteta. Pareh izbegava zamke idealizma teorije koju zastupa i, umesto na toleranciju različitosti, upućuje na dijalog između različitih kultura. Preduslovi dijaloga su: utvrđivanje načela na osnovu kojih se određena prava potražuju, resursi za ostvarivanje priznatih prava, načini razrešavanja sporova i zaštita individualnih sloboda u odnosu na moguću autoritarnost priznatih identiteta. Korenite promene međutim, zahtevaju još jedan dublji zahvat prema rekonceptualizaciji uvreženog modela pravde i pravičnosti u kojoj bi temeljno trebalo razmotriti da i kolektivni identiteti mogu biti subjekti pravde, jer se nepravda čini i njima svaki put kada njihovi pripadnici pojedinačno trpe nepravde zbog svog identiteta. Trebalo bi imati u vidu da država poseduje moć i institucije na osnovu kojih vrši redistribuciju pravde, ali kada je u pitanju priznavanje identiteta stvari stoje drugačije, jer državni intervencionizam ne znači puno ukoliko nema socijalnu podršku. Priznavanje identiteta i zagovaranje antidiskriminatorne prakse ne znači i da će pripadnici većine ili drugih grupa poštovati i prihvatiti identitete koji su predmet afirmativne akcije. U slučajevima prezrenja većine prema marginalnim grupama država ima ograničene mehanizme, osim da pristupi osmišljavanju procesa čiji cilj je postepeno, ali stalno podizanje nivoa moralne kulture i društvenog etosa.

Iskušenja multikulturalnosti: koreni i savremeni aspekti

Da bismo, uzimajući u obzir opisane, ali i druge ne manje važne teorije multikulturalnosti došli do saglasnosti o multikulturalnom modelu prijemčivom savremenim društvima, trebalo bi da raščlanimo šta je u dosadašnjim politikama multikulturalnosti bilo loše i neprimereno društvenim izazovima. Pre svega trebalo bi preispitati politike zaštite različitosti zasnovane na u hrišćanskoj tradiciji potrošenom fenomenu tolerancije; potom i to zbog čega se u politikama multikulturalnosti nije radilo na tome da se prilikom izgradnje društvenih odnosa značaj da poverenju, tim pre što je blagovremeno uočeno da je ono manje u višetetničkim društvima.⁴¹ Preispitivanju su, pored ostalog, podložna i razmatranja koja su odustala od toga da etnicitet posmatraju kao vrednost i politički supstrat u građanstvu kao primarnom habitusu liberalne teorije.

Evropske institucije (Evropska komisija, Evropski parlament, Savet Evrope, Organizacija za bezbednost i saradnju u Evropi) razvile su strategije kontrole etniciteta. U pojedinim državama „stare“ demokratije ova strategija je deo nacionalnih politika multikulturalnosti u kojima se brižljivo planira razvoj što većeg broja društvenih, ekonomskih i drugih politika ka jedinstvenom, stabilnom i integrativnom razvoju. Iako se etnička različitost ni u ovim društvima često ne smatra prednošću i prepreka su vertikalnoj društvenoj pokretljivosti pojedinaca i grupa, razvijeni su efikasni modeli kontrole etniciteta. Mehanizmi takve strategije su: ekonomsko osnaživanje, zaštita ljudskih prava, zabrana i strogo sankcionisanje diskriminacije, admi-

⁴¹ Robert Putnam, „E Pluribus Unum: Diversity and Community in the Twenty-first Century“, *Scandinavian Political Studies*, Vol. 30, Iss. 2, 2007.

nistrativna decentralizacija i disperzije vlasti na regionalne i lokalne niveoe i oslanjanje na građane kao inicijatore lokalnih politika.

Izazov Evropi u procesu kontrole etniciteta predstavljalo je oslobađanje Istočnoevropskih država od stega komunističkog totalitarizma. Svesne da put od autoritarne do liberalne države postkomunistička društva neće preći ni brzo ni bezbolno, evropske institucije su im ponudile model multikulturalne politike čija primena je trebalo da doprinese poštovanju prava pripadnika nacionalnih manjina i njihovoj zaštiti od moguće represije, revanšizma i arogancije većinskih naroda. Okosnicu ovog poluinstitucionalizovanog i pravno neobavezujućeg sistema čine instrumenti zaštite prava nacionalnih manjina – Okvirna konvencija za zaštitu nacionalnih manjina, Evropska povelja o manjinskim ili regionalnim jezicima, niz preporuka Visokog komesara OEBS-a o ostvarivanju kulturne autonomije nacionalnih manjina i njihovom delotvornom učešću u vlasti i javnom životu, kao i zaštita prava nacionalnih manjina kroz regionalnu saradnju i uzajamno dogovaranje država i putem usvajanja posebnih zakona kojima se štite identiteti manjinskih etničkih grupa. Deo ovog sistema koji se postepeno razvijao i u kojem su korišćena iskustva dobre prakse iz multilateralne i bilateralne evropske diplomatije, oslanja se na mehanizme kontrole i praćenja implementacije principa i politika sadržanih u pomenutim instrumentima.

Time su sporovi između raznih struja unutar liberalne teorije o strategiji multikulturalizma smešteni u diskurs rasprava i prakse o instiucionalnim, konstitucionalnim i normativnim zahtevima za priznavanjem etničkih različitosti, ali odgovor na pitanje – kako ostvariti konsenzus o osnovnim vrednostima multikulturalne države, nije do kraja izveden.

Postkomunističke države, čak i one u kojima je etnicitet bio povod za sukobe, deklarativno su i formalno-pravno prihvatile ponuđena pravila igre i u nacionalne ustavno-pravne sisteme ugradile mehanizme kojima jamče prava etnokulturnim manjinama. Ali pažljivi analitičari i hroničari ovog procesa primećuju dva protivrečna toka. Prvi je taj da je, uprkos izgradnji razvijenog formalno-pravnog sistema zaštite prava manjina, izostalo osmišljavanje politike integrativnog multikulturalizma kao osnove stabilnog društvenog razvoja. Prepreka tome nisu bili konflikti koji su se vodili na Balkanu i Zakavkazju, ni duboka etnička distanca koja postoji između pojed-

nih naroda, već nespremnost većine novih društava da sveobuhvatno odgovori na izazove modernizacije. Drugi tok pokazuje da tragaјуći za sopstvenim socijalnim habitusom, u kojem treba ostaviti prostora za razvoj i prožimanje novih kultura, Evropska unija u svoj inače rastresit socijalno-kulturni prostor propustila mnoštvo problema koji u perspektivi mogu uticati na dezintegrativne tokove.

„Velika“ tranzicija postsocijalističkih evropskih država podrazumevala je i redefinisane sopstvenog socijalno-političkog habitusa država u kojima je trebalo razviti demokratske institucije, procedure i sisteme saglasne zapadnoevropskim vrednostima. Nastojeći da reformišu ruinirane institucije, revitalizuju demokratske vrednosti i načela, osnaže ekonomske resurse, obezbede legitimitet i stabilnost političke vlasti: većina postsocijalističkih država je prihvatila temeljne principe liberalne demokratije. Međutim, razumevanje i prihvatanje liberalne demokratije nije značilo i ugradnju njenih vrednosti i principa u državno i društveno uređenje postkomunističkih država. Različita istorijska iskustva, tradicija, ekonomski uslovi i drugi činioci često su bili prepreka preuzimanju nekih od vrednosti liberalne demokratije.⁴²

I dok je u nekim oblastima bilo lako prepoznati univerzalne principe kao što su poštovanje ljudskih prava, vladavina prava, slobodno tržište i slično – u pojedinim slučajevima je nastao „galimatiјas“ ideja i rešenja. Jer, kada je od liberalne države zatražen odgovor na pitanja u vezi sa etnokulturnom različitosti – naišlo se na mnoštvo ideja, širok spektar procedura, konkretnih mera i načina upravljanja etničkim diverzitetima, ali ne i na konkretan odgovor šta su određujuća svojstva liberano-demokratskog pristupa upravljanju etnokulturnom heterogenosti.

Na teorijskom nivou konfuziju je stvarao zapadni pristup etnicitetu koji je uveo niz apstraktnih pojmova (građanski nacionalizam, ustavni patriotizam, razdvojenost države i etničnosti, sekularizacija, nediskriminacija, afirmativna akcija, politika priznanja, multikulturalizam), a na političkom planu, to je značilo da su istočnoe-

⁴² *Can Liberal Pluralism Be Exported? Western Political Theory and Ethnic Relationships in Eastern Europe*, edited by Will Kymlicka and Magda Opalski, Oxford University Press, 2001. Kod nas prevedeno pod naslovom: *Može li se izvoziti liberalni pluralizam? Zapadna politička teorija i etnički odnosi u Istočnoj Evropi*, Beogradski centar za ljudska prava, Beograd, 2002.

vropske države trebalo da priznaju etničkim manjinama prava koja se odnose na zaštitu njihovog etnokulturnog identiteta. Problem se javio u dihotomiji koja je proizišla iz korporativne prirode prava etnokulturnih zajednica i fundamentalnom individualizmu liberalne demokratije: „teorija liberalne demokratije, onako kako je predstavljena na filozofskom nivou, nije uvek sposobna da ozbiljno uzme u obzir, a katkad čak i isključuje, vrste manjinskih prava koje je potrebno ostvariti na političkom nivou“.⁴³

Uslovno, mogli bismo se saglasiti s poimanjem liberalizma Majkla Volzera koji smatra da se ova društvena, politička i filozofska paradigma može shvatati dvojako. U prvom slučaju reč je o doktrini koja je izričito posvećena individualnim pravima i neutralnoj državi koja je rigorozno dedukovana od ovih prava, odnosno „državi bez religijskih ili kulturnih projekata, ili bilo kakvih vrsta kolektivnih ciljeva izvan lične slobode i fizičke sigurnosti, dobrobiti i bezbednosti građana“.⁴⁴ Korigovano shvatanje liberalizma državi daje više prostora u društvenom, „civilnom“ habitusu u kojem ona može intervenirati kako bi obezbedila uslove za opstanak ili napredak neke zajednice, kulture ili religije, ali pod uslovom da su „zaštićena osnovna prava građana koji su se posvetili drugim ciljevima ili koji nemaju nikakve posvećenosti te vrste“.

Čini se međutim, da je moderna liberalna teorija arogantno prenebregla činjenicu da multikulturalizam nije tekovina zapadnog sveta i kao da je postojeće stanje rezultat istorijskog kontinuumu. U *Rečniku postmodernog mišljenja* upravo se s pozicija zapadnog iskustva s liberalizmom određuje pojam multikulturalnosti: „Svako ko živi u nekom od većih evropskih ili severnoameričkih gradova danas zna šta znači biti deo jednog multikulturnog društva. Naša hrana, naša muzika, mnoge reči koje izgovorimo, velik deo naše literature, TV emisije [...] u svemu tome nalazimo prodor neevropskih tradicija i etničkih grupa u zapadni kulturni pejzaž. Multikulturalizam je veličanje tog kulturnog pluralizma – za njega je društvo sazdano od različitih etničkih i kulturnih grupa dobrodošlo. Multikulturalizam se suprotstavlja stanovištu prema kojem grupe došljaka moraju, da bi

⁴³ Kimlika, Opalski, *Ibid.*, 2002, str. 12.

⁴⁴ Majkl Volzer, „Komentar“ (uz esej Čarlsa Tejlora), u Ejmi Gatman (ur.), *Multikulturalizam*, CMK, Novi Sad 2003, str. 86.

izbegle sukobe, da usvoje običaje, vrednosti i verovanja društva u koje su se doselili. Nekada je bilo široko rasprostranjeno verovanje da će se jedno društvo dezintegrirati ako u njemu ne postoji zajednički sistem vrednosti koji drži na okupu različite grupe, pri čemu su te vrednosti – vrednosti zemlje domaćina. Integracija, smatralo se, mnogo je teža za one koji pripadaju drugim rasama, etničkim grupama itd., i time su često bile opravdavane rasističke imigracione politike. Ako je sukob izbegnut, postoji međutim, mogućnost da spone koje održavaju jedno multikulturno društvo izgube svoju individualnost. Izazov za jedno istinski multikulturno društvo jeste da se sačuva jedinstvenost različitih tradicija, a da se pri tom, ipak, stvori jedan novi entitet u kojem se te tradicije zbližavaju⁴⁵. I u *Rečniku rasnih i etničkih odnosa* koji je priredio Elis Kašmor (Ellis Cashmore) odrednica o multikulturalizmu je napisana takođe na osnovu severnoameričkog, pretežno kanadskog iskustva s multikulturalizmom i zapadnog liberalnog politikološko-filozofskog diskursa.⁴⁶

Da liberalni pristup multikulturalnosti nije monolitan, ukazuju istraživanja migracija koja su sredinom druge polovine dvadesetog veka zapadnu kulturu definisala nepropustljivom i nedodirljivom za migrante iz istočne Evrope i iz Male Azije. Arnold Rouz (Arnold Rose) je isticao nespremnost zapadnoevropljana da prihvate strance⁴⁷, a prema tipologiji Feliksa Grosa (Felix Gross) zapadnoevropske zemlje su razvile model asimilacije migranata koji su bili prinuđeni, i obično spremni, da prihvate vrednosti i kulturne standarde nove sredine. Na egzistenciju i promociju pridošlica, osim radnih sposobnosti najviše utiče njihova spremnost na akulturaciju. Po Grosu, migranti neko vreme zadržavaju kulturne standarde zemlje iz koje dolaze, ali vremenom shvataju da im je budućnost izvesnija ukoliko ih uspešno potisnu i supstituišu s vrednosnim kodeksom zemlje migracije⁴⁸. Izvesno je da se upravo zbog zatvorenosti zapadne kulture prema Istoku, razvio i model diferencijacije koji podrazumeva težnju pridošlica za zatvaranjem u etničke i kulturne

⁴⁵ Stuart Sim, (ed.): *The Routledge Critical Dictionary of Postmodern Thought*, New York, NY, Routledge 1999.

⁴⁶ Elias Cashmore, *Dictionary of Race and Ethnic Relations*, Routledge, London and New York 1996.

⁴⁷ Rose, Arnold, *Migrants in Europe*, University of Minnesota Press, 1960.

⁴⁸ Felix Gross, *World Politics and Tension Areas*, New York University Press, 1966.

homogenitete. Veliki broj stranaca u Nemačkoj, Francuskoj i skandinavskim zemljama je uprkos adopciji i akulturaciji očuvao i u drugoj i trećoj generaciji svest o zemlji predaka. U nekim sredinama nametnuli su se i novi regionalni identiteti, koji su čvrsto povezani sistemom sopstvenih vrednosti akomodirali samo deo vrednosti zapadne civilizacije. Organizovani na etničkim dispozicijama uspeali su da razviju i usavrše pojedina zanimanja kojima konkurišu domaćoj radnoj snazi, što po nekim teorijama udaljava jedne od drugih. Ovo donekle potvrđuje teoriju Frederika Barta da modernizacija i razvoj povećavaju kompetitivnost među etničkim grupama, i da je podrška etničkim partijama izraženija u razvijenim regionima⁴⁹. Po Lipsetu (Seymour Martin Lipset) „razvoj dovodi do porasta, a ne do opadanja etničke mobilizacije, jer dolazi do afirmacije potencijala perifer-nih etničkih grupa koje bolje organizovane imaju čvršću pregovaračku poziciju“⁵⁰.

S obzirom na etničku, kulturnu, jezičku, versku heterogenost stanovništva većine savremenih država, učestale migracije i sve veću pokretljivost ljudi, ali i s obzirom na to da su oni međusobno bitno različiti u uverenjima, verovanjima, tradiciji, običajima, načinu ponašanja, odevanju, ishrani – postavlja se pitanje kako uskladiti i kontrolisati različitosti? Da li su u savremenom društvu, koje obeležavaju migracije, razvijene komunikacije i tehnološki napredak koji je otvorio doskora neslućene perspektive, postojeći mehanizmi društvene kontrole dovoljni da regulišu ovu multikulturalnu šarenolikost.

Krajem dvadesetog veka istraživači su sve smelije sumnjali u budućnost politika zasnovanih na multikulturalnosti. Oni su predviđali da će se regionalni i globalni konflikti pomeriti sa etničkog i nacionalnog, ka verskom i civilizacijskom polju. Ernest Gelner (Ernest Gellner) je smatrao da je kompleksni antagonizam između zapadnih civilizacija i islamskog fundamentalizma realna opasnost za novi globalni konflikt⁵¹. Noam Čomski (Noam Chomsky) se pribojavao konflikta između istih aktera, ali uzroke ne nalazi u ideologizaciji i

⁴⁹ Frederic Barth, „Ethnic Groups and Boundaries“, u J. Hutchinson and A. Smith, *Ethnicity*, Oxford University Press, 1996.

⁵⁰ Seymour Martin Lipset, „Rase and Ethnic Conflict“, *Political Science Quarterly*, Vol. 107, br. 4, 1992.

⁵¹ Ernest Gelner, *Nacija i nacionalizam*, Politička kultura, Zagreb 1993.

verskom fundamentalizmu, već u ekonomskom imperijalizmu Zapada i sve izraženijoj socijalnoj distanci između Severa i Juga, odnosno Zapada i Istoka⁵². Mišljenje harvardskog profesora Samjuela Hantingtona pre samo četvrt veka činilo se mračnim i žestoko je kritikovano jer je ukazao da su *limesi* i identiteti osam postojećih civilizacija rizična mesta mogućih konflikata.⁵³ Najizraženije konfliktno polje Hantington je uočio u produbljivanju krize u odnosima između zapadne, hrišćanske civilizacije i fundamentalističkih strujanja unutar islamske civilizacije. Džon Espozito (John Esposito) je sledio mišljenja koja u protivrečijima islama i hrišćanstva nalaze osnove polarizacije sveta. Espozito smatra da pojedini uticajni političari na Zapadu ne shvataju kompleksnost islamskog sveta, te da na negativnom istorijskom pamćenju projektuju konflikt s muslimanskim zemljama koji bi bio osnova politike novog hladnog rata. Tvorce američke politike, koja je dominantna u međunarodnim odnosima, ovaj autor smatra kratkovidim, jer islamski svet posmatraju monolitno, isključivo kroz kategorije terorizma i ekstremizma. Nesposobnost ili nedostatak dobre volje Zapada da sagleda raznovrsnost islamskih pokreta i njihovih programa vodi ka produbljivanju krize u odnosima sa islamom u celini⁵⁴.

Iako su ova mišljenja pretrpela mnogobrojne kritike, naročito u smislu mogućnosti izbijanja globalnog konflikta, njihovu kompetentnost potvrđuju savremeni sukobi i političke nestabilnosti koje etnicitet izaziva u svetu. Iako su stvarni uzroci sukoba motivisani globalnim interesima kapitala i borbom za preraspodelom moći, u njihovoj pozadini su etničke i verske netrpeljivosti. Nakon savremenih sukoba koji se vode duž granica civilizacija i njima imanentnih religija, teško je osporavati Hantingtonovu teoriju o globalnom nerazumevanju među kulturama i religijama.

⁵² Noam Chomsky, *World Orders, Old and New*, London, 1994.

⁵³ U radu „Clash of Civilizations“ (*Foreign Affairs*, Vol. 72. No.3, 1993) Hantington izdvaja Zapadnu, Islamsku, Konfučijansku, Japansku, Hindu, Slovensko-pravoslavnu, Latinoameričku i Afričku civilizaciju. Hantingtonovo mišljenje je osporavano u radovima više autora. Videti u: „Comments, Responses to Samuel Huntington’s“ povodom „The Clash of Civilizations“ *Foreign Affairs*, New York, September/October 1993.

⁵⁴ John Esposito, *The Islamic Threat Myth or Reality*, Oxford University Press, New York, 1992.

Nesumnjivo je da su etnički ekskluzivizmi u novom dobu doprineli sukobima, raspadu socijalističkih federacija, dubljom polarizaciji postkolonijalnih društava, problemima u vezi sa organizacijom složenih multikulturalnih društava u državama s različitim političkim kulturama i sistemima. S problemima koje u svojoj prirodi nosi fenomen multikulturalnosti i etničnost kao njegov upečatljiv deo, suočavaju se zemlje s demokratskim, ali centralizovanim sistemima (Francuska i Grčka), federalnim uređenjima (Indija, Kanada, SAD, Nigerija) regionalne države, (Španija, Italija), nekadašnje socijalističke države (Rusija, Rumunija, Srbija, Hrvatska, Bosna i Hercegovina, Makedonija, Mađarska), afričke države (Ruanda, Šri Lanka, Sudan).

Od etničke hipertenzije „boluju“ i države „stare demokratije“ u kojima se međuetničke napetosti ispoljavaju kroz religiju, jezik, običaje ili druge osobenosti etnosa. Motivi etničke homogenizacije su različite prirode, ali, najčešće, segregacija i nepovoljni ekonomski i kulturni položaj dovode do pojave etničkih i nacionalnih pokreta koji promociju sopstvene etnije vide uglavnom kroz partikularne interese.

Države stabilne demokratije u zapadnoj Evropi suočavaju se i sa drugim problemima u vezi sa etničkom heterogenosti stanovništva. Rasplamsavanje etniciteta u postkolonijalnim društvima povratno su delovala i na zapadnu kulturu u kojoj su se etnički ekskluzivizmi obnovili na polovima centar – periferija. U literaturi je bilo prihvaćeno mišljenje da su etničke grupe, zapravo manjinski narodi, poput Bretonaca, Baska, Gala, Friza, Korzikanaca, uspešno integrisani u homogene nacionalne države i da su njihovi regionalni identiteti stvar prošlosti. Da je reč o kompleksnom procesu upozoravao je Pjer van den Berg (Pier van den Berghe) koji je proučavao interakciju između nacionalnih pokreta u „trećem svetu“ i oživljavanja etniciteta i rasplamsavanja multikulturalizma u Velikoj Britaniji, Španiji i Francuskoj.

Multikulturene, ali u drugačijem socijalnom i istorijskom kontekstu od onog sa kojim se suočavaju moderna multikulturalna društva, bile su i klasične imperije: rimska, otomanska, austrougarska, britanska, pa i sovjetska. Multikulturalnost tradicionalnih imperija osnovu je imala isključivo u kolektivnim identitetima. U njima se nije pridavao značaj ni individualnosti, niti zahtevima za priznavanje i ostvarivanje individualne slobode i prava, jer u njima je slobodan

bio samo jedan ili, u najboljem slučaju, nekolicina, mada ni oni ne na način na koji slobodu pojmi i poznaje savremeno društvo.

Nastojeći da doprinese pojašnjenju prirode multikulturalnosti tradicionalnih imperija i da ukaže na njihovu različitu prirodu u odnosu na liberalni obrazac multikulturalizma, Branimir Stojković smatra da je reč o proto multikulturalizmu. Nastojeći da što bolje definiše duh tradicionalnih imperija Stojković ukazuje na to da je Otomansko carstvo multikulturalnu različitost definisalo pre svega u kategorijama religijskih i kulturnih prava – ono je etničku različitost priznavalo kroz pravo neislamskih zajednica na religijsku praksu, što je pored ostalog značilo i autonomni pravni sistem (milleti) u čijim granicama su se uređivali odnosi unutar svake zajednice⁵⁵. Na tragu tih razmišljanja Stojković sintagmom „proto multikulturalizam“ uspostavlja međašnu tačku između savremenih multikulturalnih društava – koja svoju prirodu akcentiraju na individui i, starih multikulturalnih zajednica – koje su kulturne identitete vezivale za zajednice⁵⁶.

Digresija u vezi sa istorijskim i društvenim korenima multikulturalizma pojačava nameru da odgovorimo na pitanje: šta pojam multikulturalnosti tačno označava i kakva je njegova uloga u evropskoj liberalnoj tradiciji. Liberalni multikulturalizam jeste tekovina modernosti i ostvarivanje različitih javnih politika kojima se štite autentične osobenosti etnija i prava njihovih pripadnika doskora se uspešno razvijalo u okrilju njene socijalne paradigme koja pored ostalog počiva na individualizmu, racionalnosti, dostojanstvu. Takođe, uprkos krizi multikulturalnosti na početku dvadeset prvog veka i odricanju liberalne države od razvijenih politika multikulturalnosti nastalih uglavnom u drugoj polovini prethodnog veka – ne možemo

⁵⁵ Žan Bodin (Jean Bodin) je smatrao da je turski car pravedno štitio verske obrede u porobljenim hrišćanskim zemljama. Bodin je pisao da turski car u svojoj palati dozvoljava praktikovanje četiri različite religije: hrišćansku, u skladu sa grčkim i latinskim obredom, jevrejsku i islam, a Monteskje (Šarl-Luj de Sekonda, baron od Breda i Monteskjea) o Osmanskom sultanatu razmišlja kao o orijentalnoj despotiji, ali piše i da „njegovo uređenje donekle popravlja religiju“, jer „za slavu i veličinu države podanici nisu vezani čašću nego snagom i načelom vere (*O duhu zakona*, Beograd, 1989, str. 73.)

⁵⁶ Stojković, Branimir, „Multikulturalizam, Balkan i planetarna kultura“; u Andrea Semprini, *Multikulturalizam*, CLIO, Beograd 1999. str. 153.

se odreći ranije izrečene konstatacije da je multikulturalizam primeren normativni okvir za izgradnju dobro uređenog poretka, ali ni činjenice da multikulturalizam nije postao sastavni deo vodećih principa savremenih političkih poredaka. Džozef Raz smatra da multikulturalizam ulazi gotovo na jedan jeretički način u evropsku (liberalnu) političku kulturu i da ne pripada redu tradicionalnih principa na kojima su ustrojene evropske države⁵⁷. Raz takvo mišljenje, s jedne strane, zasniva na iskustvu savremenih političkih poredaka koji mir i stabilnost nastoje da postignu negovanjem nacionalne kulture, a s druge strane, na razumevanju procesa građenja moderne evropske države tokom kojeg je suverenitet, legitimnost, teritorijalnost, građansku prirodu ostvarivala na uštrb malih naroda i etničkih manjina.

Evropska demokratija i nacionalne istorije prepune su primera stradanja ljudi zbog verske ili etničke različitosti. U Vartolomejskoj noći 24. avgusta 1572. godine ubijeno je na desetine hiljada hugenota, a Tridesetogodišnji rat je odneo pet miliona žrtava.

⁵⁷ Joseph Raz, „Multiculturalism: A Liberal Perspective“, *Dissent*, Winter, 1994.

Vrste multikulturalnosti

U bogatoj liberalnoj literaturi posvećenoj multikulturalnosti razmatraju se mnoga pitanja sa stanovišta različitih disciplina društvenih nauka, a među njima je i sve više pokušaja razvrstavanja multikulturalnosti po različitim kriterijumima. U jednoj od najboljih knjiga o multikulturalnosti, napisanih na južnoslovenskim jezicima, Milan Mesić ukazuje na tipologije multikulturalnosti u odnosu na međusobne isključujuće osobenosti teorija. U odnosu na taj kriterijum Mesić razlikuje dvočlane, tročlane i višečlane tipove multikulturalnosti.

U prvoj grupi su tipologije razvrstane u dva klastera teorija multikulturalizma: konzumeristički vs transformacijski, liberalni vs radikalni, socijalno-kritički vs socijalno afirmativni i kooptivni liberalni vs policentrični model multikulturalizma. Drugu grupu čine tročlane tipologije koje multikulturalne teorije grupišu u odnosu na njihov supstancijalni karakter, na: primordijalne, civilne i univerzalne. Akcenat distinkcije je na pristupu ključnim multikulturalnim pitanjima – opstanku kulturnih zajednica, međukulturnoj interakciji i ograničenjima pluralizma.

Zagovornica ove tipologije Sasja Tempelman (Sasja Tempelman) izdvaja Tejlorovu teoriju priznanja kao tipičan primer primordijalizma, Parehovu dijalošku teoriju kao primer civilnog multikulturalizma, a univerzalni multikulturalni model nalazi u Kimlikinoj teoriji o preklapajućim identitetima⁵⁸.

Tejlorov primordijalni multikulturalizam polazi od toga da je kulturna zajednica temeljna za određenje identiteta pojedinca. Zajednica obezbeđuje moralne i socijalne osnove koji opredeljuju

⁵⁸ Sasja Tempelman, „Construction of Cultural Identity: Multiculturalism and Exclusion“, *Political Studies*, Vol. 47, No.1, str. 17–32.

identitete pojedinca i interakcije s drugim kulturnim grupama. Međutim, šta god kulture imale da poruče jedna drugoj to moraju saopštiti kroz dijalog koji vodi „fuziji horizonata“ kojim se vrši kulturna razmena i obogaćivanje⁵⁹. To ne znači i bezuslovno prihvatanje kulturnog relativizma o jednakosti kultura, jer liberalna demokratija jednako vrednuje one kulture koje priznaju i poštuju različitost i osnovna ljudska prava na život, slobodu vere i govora.

Civilni multikulturalizam se prema Tempelmanovoj povezuje s Parehovom dijaloškom teorijom koja je saglasna s Tejlorovom teorijom priznanja u odnosu na institucionalno priznanje identiteta i grupu kao njegovo ishodište, ali koja u biti insistira na relativnosti identiteta, odnosno na tome da on nije nužno utvrđen ili zajednički. Za Pareha kulturni, etnički identitet predstavlja klaster „međusobno povezanih i relativno rastezljivih tendencija i impulsa koji vuku u različitim smjerovima, a mogu se razvijati na različite načine“⁶⁰. O kulturnom identitetu se neprestano raspravlja, preispituje se unutar zajednice, zagovaraju se njegove vrednosti koje uprkos ukorenjenosti nisu nepromenljive. Običaji često nisu u funkciji razvoja i neki od njih iščezavaju, ali to ne znači da je ugrožen kulturni identitet zajednice. Racionalno zagovaranje očuvanja identiteta zajednice počiva na odabiru praksi koje su od značaja za njen identitet. Kroz dijalog s članovima šire društvene zajednice, koja po prirodi stvari određuje pravila i ograničenja rasprave, uspostavlja se interakcija i postiže dogovor o očuvanju praksi (priznavanju prava) koje ključno doprinose kulturnom identitetu. Vrednost civilnog multikulturalizma je njegovo prevladavanje ukorenjenosti i nepromenljivosti kulturnih identiteta i interakcija i preklapanje različitih delova društva o pitanjima identiteta, a njegova slabost je u nemoći civilnog društva i dijaloga pred isključivostima i ekskluzivnostima u koje kulturni dinamizam zavodi grupe. Zahtevi za priznavanjem različitih oblika autonomije ili separatizam ne idu „ruku pod ruku“ sa otvorenim pristupom, fluidnim etnokulturnim identitetima i dijaloškim rešavanjem spornih pitanja u okviru dogovorenih pravila.

Univerzalni multikulturalizam, čiji je upečatljivi predstavnik Kimlika, pretenduje da osigura bazična načela oko kojih se grupa

⁵⁹ Mesić, *Ibid.*, 2006, str. 134.

⁶⁰ Mesić, *Ibid.*, 2006, str. 135.

organizuje, što podrazumeva to da se zaštitom grupnog kulturnog identiteta osigurava individualna autonomija njenih članova da bira-ju najbolje životne planove. U tom konetkstu osnovna vrednost i cilj po sebi nije grupa, nego pripadnik grupe čija autonomija jeste os-
nova univerzalnog kolektivnog identiteta. Referentni osnov ovog tipa multikulturalizma je liberalna država koja je dužna da zaštititi manjinske kulture ukoliko su pripadnici te grupe duboko privrženi tim kulturama i identitetima, ukoliko im grupa kojoj pripadaju ga-
rantuje vitalne strukture njihove slobode i ako za njihovu integraciju u dominantnu kulturu ne postoje uslovi. U tom smislu obaveza libe-
ralne države je da obezbedi zaštitu grupnih identiteta pripadnicima nacionalnih manjina i domorodačkim narodima koji su prihvatili li-
beralni sistem i pravila igre, ali ne i imigrantima i etničkim manjina-
ma. Kimlikin univerzalni pristup multikulturalizmu nosi niz proti-
vrečnosti: isključujući je za grupe kojima je podrška potrebna od
onih grupa kojima je liberalna država spremna da je pruži. Osim
toga, kulturna homogenizacija nacionalnog prostora je legitimna,
zadatak liberalne države je da liberalizuje neliberalna društva i zbog
toga se priznanje kulturne različitosti odvija prema univerzalnim
načelima.

Andrea Semprini (Andrea Semprini)⁶¹ je ponudio tipologiju
savremenih multikulturalnih teorija koja počiva na četiri teorijske
škole: klasičnom liberalizmu, multikulturalnom liberalnom modelu,
maksimalističkom multikulturalizmu i korporativnom multikultura-
lizmu.

Klasičan politički liberalan model proističe iz klasične liberal-
ne političke filozofije koja je, inače, u osnovi većine zapadnih prav-
nih sistema i njihovih ukupnih društvenih poredaka. Glavna karakte-
ristika tog modela jeste oštro razdvajanje javne i privatne sfere čo-
vekovog života u društvu građanske jednakosti⁶².

Semprinijeva tipologija počiva na zapažanjima da su liberali
stare generacije pitanje etnokulturnih odnosa gurnuli u zapečak,
smatrajući da je u savremenom društvu etnicitet izgubio razornu
snagu koju je ispoljavao u devetnaestom i početkom dvadesetog

⁶¹ Andrea Semprini, *Multikulturalizam*, CLIO, Beograd 1999.

⁶² Semprini, *Ibid.*, 1999, str. 113.

veka.⁶³ Esencijalno mesto teoretičara hajekovsko-poperovske tradicije predstavlja ideja o neutralnosti države. U okviru ove struje liberalne misli razvilo se mišljenje da etničke nacije smatraju reprodukciju etnonacionalne kulture i identiteta jednim od svojih najvažnijih ciljeva. Nasuprot tome, liberalna, građanska država je neutralna prema etnokulturnim identitetima svojih građana, određujući njihovu nacionalnu pripadnost isključivo kroz privrženost određenim principima demokratije i pravde. Majkl Volcer naglašava da liberalizam pretpostavlja izričito razdvajanje države i etniciteta.⁶⁴

Klasična liberalna država je neutralna u odnosu na jezik, istoriju, sećanje, poreklo različitih nacionalnih grupa koje žive u okviru njenih granica. Ona odbija da preuzme bilo kakvu ulogu u pogledu unapređivanja ili podržavanja njihovog tradicionalnog načina života, to jest takva država nastoji da ostane nezainteresovana za njihovu socijalnu reprodukciju. U tom smislu, afirmisan je princip etnokulturne neutralnosti kao polazište tradicionalne liberalne države u nastojanjima da odbije bilo kakav zahtev manjina za posebnim pravima, koja bi prevazilazila standardni skup individualnih građanskih i političkih prava, i koja se odnose na sve građane. Pružanje izričitog priznanja ili prava manjinskim zajednicama bi, sa ovog stanovišta, predstavljalo radikalni razlaz s tradicionalnom neutralnošću liberalne države. Dakle, tradicionalna liberalna teorija etnicitet pripadnika građanskog društva tretira na isti način kao i njihovu religioznost – ona je stvar slobodnog, ličnog izbora i kao takva ostaje izvan uticaja javne sfere. U klasičnom liberalizmu, blagostanje društva pretpostavljeno je jednakosti građana u pogledu dostupnosti osnovnim dobrima u uslovima nepristrasne i neutralne države. Takvim dobrima mogu se smatrati mir i stabilnost zajednice koji počivaju na konsenzusu o uređenju liberalne države.

Semprini, svestan paradigme klasičnog liberalizma o neutralnosti liberalne države, zapaža da različitosti u njoj nisu neutralisane,

⁶³ Sredinom dvadesetog veka marksistički teoretičari su podržavali liberale u pogledu istorijskog odumiranja fenomena etniciteta i nacionalizma. Za razliku od liberala koji su marginalizaciju ovih pitanja nalazili u ubrzanom naučno-tehnološkom razvoju i potrebama savremene ekonomije za ukрупnjavanjem tržišta, marksisti su smatrali da je solidarnost unutar radničkog pokreta supsidirujući elemenat za etničnost i nacionalnost.

⁶⁴ Michael Walzer, *Ibid.*, 2002, str. 31.

već su „[...] ograničene unutar privatnog prostora, koji bi na neki način bio dodatak javnom prostoru, ali je ovaj prvi u podređenom položaju. Ono što je svojstveno privatnom životu pojedinaca – njegov moralni izbor, religiozna verovanja, polna pripadnost, ponašanja, ukusi – premešteno je u privatnu sferu njegovog života i sačinjava, nagomilavanjem privatnu dimenziju društvenog života. Različitosti se široko tolerišu, ako ne favorizuju, ali one su skoncentrisane unutar privatne sfere. Ovo zatvaranje je *sine qua non* očuvanja homogenosti javne sfere i garancija jednakog tretmana svim pojedincima koji na to pristanu“⁶⁵.

Zagovornici multikulturalnosti s pravom osporavaju mišljenje razvijeno u klasičnoj liberalnoj teoriji po kojem je javni prostor jednako otvoren za sve. Multikulturalisti smatraju da prostor u kojem je uspostavljena stvarna građanska jednakost nikada nije uspostavljen i da je stoga klasični liberalizam nesposoban da na zadovoljavajući način odgovori na njihove zahteve za priznavanjem i prihvatanjem različitosti.

O teorijskom pristupu Vila Kimlike i njegovom modelu etnokulturne pravde biće kasnije više reči, a za potrebe Semprinijeve klasifikacije multikulturalizma pomenimo da je upravo Kimlika tvorac druge struje unutar liberalne teorije koja se može označiti multikulturalnim liberalnim modelom. Ovakvu terminološku odrednicu prihvata i Semprini u svojoj klasifikaciji i u analizi polazi od Kimlikine kritike klasičnog liberalizma koja počiva na konstataciji da tradicionalni liberalni model nikada nije bio stvarno primenjen, konstataciji – da razlike koje su probijale granice sfere privatnosti i prodirale u javnu, institucionalnu sferu da bi dobile pravo građanstva, to jest političko, pravno ili administrativno priznanje – nisu uspele da postignu taj cilj. Za razliku od tradicionalnog modela u kojem nikada nije uspostavljena nikakva interakcija između privatne i javne sfere, između individue i građanina u Kimlikinoj liberalnoj konstrukciji ključno mesto zauzima približavanje privatne i javne sfere, a kao medijator, kao posrednik javlja se grupa.

Semprini objašnjava model u okviru dominantnog diskursa koji državu poistovećuje s nacijom, to jest ovaj model podrazumeva da jedan multikulturalni zahtev može biti uobličen samo u odnosu

⁶⁵ Semprini, *Ibid.*, 1999; 114.

na monokulturalnu većinu koja ima kontrolu nad političkim i pravnim aparatima unutar jednog pravnog sistema. Iskorak u odnosu na tradicionalni liberalni model Semprini nalazi u kvalitativno uspješnijem sagledavanju društvene kohezije. Jer, dok klasični liberalizam društvenu koheziju smešta u polje imperativne lojalnosti pojedinaca unutar homogenog javnog prostora, multikulturalisti ovo polje otvaraju i čine propulzivnim na relaciji monokulturni centar – autonomija grupnih identiteta. Autonomija je priznata grupama kao izraz zaštite njihove autentičnosti, ali je jasno zadržana i monokulturalna zona raspodele zajedničkih dobara.

Kimlika je ovaj model tematizovao kao multikulturalno građanstvo, kao poželjni društveni habitus za uspostavljanje posredovanja između javne i privatne sfere. Njegovo krajnje ishodište je da omekša *limese* koje svaku individuu cepaju na javnu i privatnu osobu. Sredstvo ovako zamišljene hirurške intervencije društvenih odnosa trebalo bi da budu specifičnosti grupe kojoj pojedinac pripada. Dakle, razlika javno – privatno se ne briše, nego se „dijalektizuje“⁶⁶.

Treći model koji Semprini izdvaja je takozvani maksimalistički multikulturalizam. U ovom konceptu poriče se i mogućnost postojanja bilo kakve zajedničke sfere, ma kako ona bila uređena. Zagovornici ovog modela su grupe čiji je politički cilj separatizam, otcepljenje i ostvarivanja potpune, pre svega, političke autonomije. Sfera građanskog i sve ono što ona implicira, dakle, i individualna prava i slobode, tu najčešće uopšte nije važna. Za razliku od prethodnih modela u kojima su kulturološki ili etnički činoci zanemareni ili su podređeni elementima građanstva, u maksimalističkom modelu vrednosti su obrnute. Ovde religijski, kulturološki, etnički činoci dominantno determinišu identitet pojedinca i njegovo pripadništvo određenoj grupi. Osnova identifikacije pojedinaca je nacionalna država koja natkriljuje granice grupe i zanemaruje individualne interese. Maksimalistički multikulturalizam, u prvi plan ističe različite vrste kolektivnih identiteta i zahteve za njihovim priznavanjem. Krajnji rezultat takvih tendencija je egzistencija mnoštva monokulturalnih entiteta.

Semprini, s pravom, zaključuje da ovaj model ne nudi rešenje za izazove koje provocira različitost. U njemu različitost je rešena

⁶⁶ Semprini, *Ibid.*, 1999, str. 117.

segmentacijom kolektivnog prostora na potprostore koji, ako se globalno pogledaju, nude samo jednu zbirku različitosti, dok su u stvarnosti svi oni izgrađeni na osnovama snažne interne homogenosti.

Model maksimalističkog multikulturalizma blizak je primordijalnim školama i teorijama etniciteta u kojima se ovaj fenomen determiniše na osnovu pretpostavke da se pripadnici zajednice okupljaju rođenjem, a ne na osnovu slobode izbora. Zajedničko poreklo, po autorima primordijalističke orijentacije, predstavljeno je metaforom o „kišobranu“ ispod kojeg se nalaze ostala svojstva: religija, jezik, tradicija.⁶⁷ Pripadnost etnosu kao zajednici osećanja koja počiva na senima predaka i psihološkim i antropološkim predispozicijama od njih nasleđenih, osnova je solidarnosti i lojalnosti članova grupe. Prema primordijalistima osećanje privrženosti etničkoj zajednici ishodi iz potreba pojedinaca za pripadništvom i kolektivnom identifikacijom. Predstavama o zajedničkom poreklu vrši se transmisija osećanja sa grupe na pojedinca.

Na slabost ovakvog pristupa ukazuje Donald Horovic (Donald Horowitz) koji smatra da u etničkim grupama postoje i druge vrste veza i pripadništva⁶⁸. Identitet formiran na osnovu zajedničkog porekla je imaginaran jer ni jedna etnička grupa, pogotovo u modernim vremenima, nije izolovana od uticaja i prožimanja sa drugim, najčešće susednim etnijama. Etničke grupe su kao i sve ostale grupe pod uticajem mnogobrojnih činilaca. Ideologija, religija, asimilacija mogu regulisati i remetiti kolektivni i individualni identitet. Primera radi, zahvaljujući mitu o izabranom narodu i judaizmu⁶⁹, koji uređuje i najintimniji život pojedinca, Jevreji su, premda u širokoj dijaspori i izloženi asimilaciji, sačuvali većinu svojih osobenosti. U

⁶⁷ O primordijalističkim teorijama videti detaljnije kod Smith, A. D. & J. Hutchinson, *Ethnicity*, Oxford, 1996, u prilozima: Geertz Clifford, „Primordial Ties“, (str. 40); Grosby Steven, „The Inexpungeable Tie of Primordality“ (str. 51); Eller Jack, „The Poverty of Primordialism“ (str. 45). U domaćoj literaturi možemo naći elemente primordijalizma. Jednu od definicija nalazimo kod Radomira Lukića: „...narodi se ne razvijaju samo na teritorijalnoj osnovi. U njih se sjedinjuju plemena, tj. krvno srodničke zajednice, i narod stoga čini jednu krvnosrodničku zajednicu, zajednicu ljudi istog porekla“. (*Osnovi sociologije*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 1995, str. 321)

⁶⁸ Donald Horowitz, *Ethnic Identity*, Harvard University Press, 1975. str. 120.

⁶⁹ John Bowker, *Dictionary of World Religions*, Oxford University Press, 1977. str. 512.

tom smislu verovanje u zajedničko poreklo samo opravdava ostale činioce identiteta⁷⁰. Ostali atributi etniciteta, u takvoj konstelaciji, služe mitologizaciji zajednice krvi koja se označava konstantom etničkog identiteta. Drugim rečima „...upravo verovanje u zajedničko poreklo supstancijalizuje i naturalizuje attribute kao što su boja, jezik, vera, zajednička teritorija, te čini da oni bivaju opaženi kao suštinske i nepromenljive crte određene grupe“⁷¹.

Multikulturalizam zastupljen u maksimalističkom modelu je ponajpre paravan za monokulturaliste, odnosno nacionaliste koji savremene tendencije podređuju istorijskom pamćenju kao osnovi iz koje savremene etničke grupe grade identitet. Istorijsko pamćenje se pothranjuje iz sećanja na slavnu prošlost ili još češće na nepravde i kolektivne patnje. Kolektivna memorija je međutim, podložna zaboravljanju „pradedovskih greha“. Malobrojne su etničke grupe i narodi koji u svoju memoriju uključuju i sećanje na zlo koje su počinili njihovi preci. Predrasude o sopstvenoj veličini ili inferiornosti stižu se već kroz ranu socijalizaciju ličnosti, u primarnim društvenim grupama. U programima obrazovnih ustanova, nažalost retko možemo naći sadržaje koji uče veštini življenja: da se ne ugrozi sloboda drugih i da ne postoje ciljevi višeg reda zbog kojih bi sloboda, identitet i integritet samo jednog čoveka bili ugroženi. Uostalom sloboda je čekala čoveka, postojala je pre svake prepoznatljive kulture, a smisao je dobila kada je čovek stasao da prepozna načine odbrane njenih vrednosti.

U čuvenom predavanju „Šta je nacija“, održanom na Sorboni 1. marta 1882. godine Ernest Renan (Ernest Renan) upozorava da ne bi trebalo brkati zajedničku prošlost jednog naroda s njegovom stvarnom istorijom. Po Renanu istorijska prošlost jedne nacije nije stvarnost koja se nameće sama od sebe, već kontinuirana konstrukcija koja počiva na zaboravu i istorijskoj zabludi: „suština nacije je u tome da svi pojedinci imaju mnogo toga zajedničkog, ali i da su svi oni mnogo toga zaboravili“. Sećanje koje utemeljuje nacionalno jedinstvo u isti je mah i nužno zaborav uslova u kojima je to jedinstvo

⁷⁰ Anthony D. Smith, *Ethnic Revival in the Modern World*, Cambridge University Press, 1981.

⁷¹ Filip Putinja, & Žoslin Stref-Fenar, *Teorije o etnicitetu*, Biblioteka XX vek, Beograd 1997, str. 184.

skovano, zaboravljeni su prvobitno nasilje i samovolja, kao i mnoštvenost etničkih korena. Primordijalističko shvaćanje etniciteta pretenduje na to da unutargrupnim, pretežno krvnim vezama dâ univerzalno značenje u društvenim odnosima. Ovakva shvaćanja podvrgnuta su kritičkim analizama teoretičara etniciteta, ali po Van den Bergu etnicitetu ne bi trebalo osporavati primordijalistički karakter, već bi se pažnja mogla posvetiti njegovoj instrumentalizaciji prilikom izbora strategija i taktika etničkih pokreta⁷².

Maks Veber (Max Weber) nastoji da izbegne primordijalističku tautologiju označavajući rasu kao primarnu zajednicu utemeljenu na zajedničkom poreklu. Kada razmišlja o etničkoj grupi, Veber to čini sa stanovišta subjektivnog verovanja članova grupe u zajedničko poreklo. Po njemu reč je o „onim grupama ljudi koje na osnovu sličnosti u spoljnom izgledu ili u običajima ili u jednom i drugom, ili na osnovu sećanja na kolonizaciju i seobu, gaje subjektivnu veru u zajedničko poreklo, tako da ta vera postaje značajna za propagiranje formiranja zajednice”⁷³. Naciju razlikuje u odnosu na etničku grupu isključivo u pogledu njene političke samosvesti. Etnos poima kao društvenu grupu koja se formira na osnovu ličnih uverenja i solidarnosti njenih pripadnika. Svest o pripadnosti jednom etnosu podrazumeva i uočavanje distinktivnosti prema drugim etničkim grupama. Etnički identitet se izgrađuje koliko na osnovu opažanja različitosti, odnosno privrženosti između pripadnika jednog etnosa, toliko i na odbojnosti prema svemu stranom. Ta ideja podrazumeva da se svest o etničkom zajedništvu ne stvara zahvaljujući izolovanosti već, naprotiv, međusobno suprotstavljanjem razlika koje ljudi ističu da bi ustanovili etničke granice.

U tom smislu odlučujući parametri etničkog identiteta su jezik i vera jer omogućavaju uspostavljanje uzajamnog razumevanja među onima koji dele zajednički jezički kod ili isti sistem obredne reglementacije života. Za Vebera ipak ovo nisu presudni činioci za pripadnost etnosu. Osećanje o pripadnosti istom srodstvu Veber primećuje i kod ljudi koji pripadaju različitim dijalektima ili tradicijama. Ovo je naročito izraženo u slučajevima kada su pomenute subjektivne veze zasnovane na sećanju na zajedničku prošlost grupa

⁷² Pier Van den Berghe, *Ibid.*, 1976.

⁷³ Maks Veber, *Privreda i društvo* I, II, Prosveta, Beograd 1976.

koje su se međusobno razile zbog kolonizacije ili migracije. Veze između „matice“ i dijasporne Veber vidi u ekonomskim interesima i u političkom zajedništvu, koje su za njega „najartificijelniji“ izvori vere u etničku srodnost. Na ovom mestu Veber se približava instrumentalistima, jer smatra da politička konstanta, svako racionalno povezivanje individua, može, dovođenjem u vezu sa mitskim i simboličkim, pretvoriti u etničku zajednicu zasnovanu na konceptu krvi i tla.

Na kraju, četvrti model koji Semprini apostrofira je model korporativnog multikulturalizma. Reč je o konceptu prema kojem se postojanje razlika, to jest različitih etničkih, rasnih, verskih grupa i društvenih pokreta uzima kao gotova činjenica kojoj se treba prilagoditi, a središnje pitanje ovog pravca unutar multikulturalnih teorija jeste: kako upravljati postojećim razlikama? Referentni horizont ovog modela je ekonomija, njegov sistem funkcionisanja je pragmatičan, a okvir njegovog razvoja globalan⁷⁴. U suštini, različitost, etničke specifičnosti s jedne, i kosmopolitizam, s druge strane, za korporativni multikulturalizam su, pre ostalog, tržišne vrednosti, kulturnološki oblici kompatibilni s kapitalističkom ekonomijom u njenom procesu mondijalizacije. Glavni protagonisti u favorizovanju ovako shvaćenog multikulturalizma jesu velike multinacionalne kompanije. Kritike koje neki autori upućuju ovom konceptu najčešće se zasnivaju na stavu da se na ovakav način razlike identiteta proizvode „odozgo“, da one nisu autentičan izraz osobenosti pojedinih grupa, ili da se postojeće razlike samo instrumentalizuju, ali ne s ciljem afirmisanja grupa i ostvarivanja njihovog blagostanja, nego zarad profita kompanija. Korporativni multikulturalizam, uprkos tome što se u njemu jasno ogleda matrica nacionalne države kao njegovog generičkog društvenog okvira, u stvari je „produžena ruka“ klasičnog liberalnog modela multikulturalizma, kao postpolitički i transnacionalni multikulturalizam.

Uprkos tome što su zagovornici korporativnog multikulturalizma ugledni teoretičari poput Vernona Van Dajka (Vernon Van Dyke), Džona Greja (John Gray), Entoni Smita, Semprini oštro i otvoreno kritikuju ovaj model. Uočavajući osnovnu napetost unutar samog korporativnog modela koja proističe iz kritike liberalnog individualizma zasnovane na predeterminisanosti individualnih prava,

⁷⁴ Semprini, *Ibid.*, 1999, str. 117.

Semprini prigovara korporativcima da „režiraju scenarije o navodno uspešnom upravljanju različitostima, i da to čine na isti način kao što je retorika melting pota činila s integracijom manjina po vladajućim monokulturnim normama. Korporativni multikulturalizam se optužuje za potpunu konstrukciju različitosti, kojoj tek naknadno dodeljuje sadržaj i utvrđuje pravila upravljanja njome. Podmećući jednu euforičnu priču stvarnosti, koja je mnogo manje takva, ovaj model vešto koristi značaj simboličkih činilaca u konstrukciji identiteta i različitosti. On bi da predloži retoriku različitosti i suživota, ubrizganu u sociokulturološki prostor odozgo, a ne zahtevanu odozdo od strane samih manjina.⁷⁵ Dakle, problem u vezi s korporativnim multikulturalizmom jeste u tome što se on bazira na monokulturnom jezgru koje u zavisnosti od ekonomski determinisanih interesa uređuje pravila igre i stvara društvenu koheziju.

⁷⁵ Semprini, *Ibid.*, 1999, str. 118.

Liberalni multikulturalizam

Jezgrovitu koncepciju liberalnog poimanja multikulturalnosti uobličio je kanadski profesor političke filozofije Vil Kimlika koji se pridružio kritikama klasičnog liberalizma o neutralnosti države po kojem je država strogo distancirana prema etnokulturnim razlikama. Prema klasičnoj liberalnoj teoriji država mora da bude neutralna prema etnokulturnim identitetima svojih građana i nezainteresovana za sposobnosti etnokulturnih grupa da se same održe reprodukuju⁷⁶.

Dakle, kako je već pomenuto, po liberalizmu čiju paradigmu odražava hajekovsko-poperovska filozofsko-politička misao, liberalna država kulturne identitete svojih građana smešta u privatni prostor i smatra da su oni stvar njihovih ličnih afilijacija. Kimlika primećuje da različite zapadne zemlje različito pristupaju problemima etnokulturne heterogenosti, to jest da svoja interesovanja uglavnom svode na razvijanje odgovarajućih metoda i tehnika upravljanja heterogenošću, a da je ova oblast sve do polovine dvadesetog veka bila neopravdano zapostavljena u zapadnoj političkoj teoriji. Interesovanje za probleme etničnosti i multikulturalizma podstakli su građanski pokreti u Americi, etnički konflikti i tenzije u različitim delovima sveta, ali i buđenje etniciteta u razvijenom svetu koje su na različite načine razvile rasprave u okviru zapadne liberalne teorije. Jedan od razloga za pokretanje rasprave bilo je i traženje objašnjenja o ekspanziji fenomena etniciteta i nacionalizma u istočnoj i srednjoj Evropi uprkos predviđanjima većine zapadnih teoretičara, tokom hladnoratovske podeljenosti sveta, da će liberalna država lako zau-

⁷⁶ Will Kymlicka, „Etnički odnosi i zapadna politička teorija“, u *Habitus*, nulti broj, CMK, Novi Sad 1999.

zeti društveni i privredni prostor koji je nastao na razvalinama komunističkih država u tim regionima.

Sledeći razlog bi trebalo tražiti u bujanju etničkih identiteta za koje se verovalo da su zauvek nestali. Na tragu ideja Karla Dojča (Karl Deutsch) autora koji je u studiji *Nationalism and Social Communication* među prvim osporio teorije asimilacije, izmenjen je teorijski pristup istraživanja malih etničkih zajednica za koje se verovalo da su s razvojem komunikacija u modernom dobu, izgubile šarm etničke autohtonosti. Sam Dojč je u ranijem ogledu *Political Community in the North Atlantic Area* analizirajući etničke odnose u zapadnim društvima, došao do zaključka naklonjenog asimilacionistima. Smatrao je da su etnički pokreti na zapadu marginalni, a da se određena pitanja javljaju samo na rubovima zapadne civilizacije. „Stižavanje” etniciteta na zapadu trebalo je da inspiriše postkolonijalna društva u Aziji i Africi da usvoje *national building* model koji je trebalo da „topi” razlike među etničkim grupama.

Suprotno tome, sa prilivom mnoštva informacija i uporednim razvojem komunikacija i transporta male etničke grupe, čak i u srcu Evrope, oživljavale su svest o svom regionalnom identitetu. Po mišljenu Pjer van der Berga, razvijao se upravo suprotan proces od onoga koji su teoretičari u SAD i zapadnoj Evropi predviđali krajem šezdesetih: rasplamsavanje etničnosti u postkolonijalnim društvima povratno je delovalo na zapadnu kulturu u kojoj su se etnički ekskluzivizmi obnovili na polovima centar – periferija⁷⁷.

Intenzivne migracije tokom dvadesetog i na početku dvadeset prvog veka uslovile su nastanjivanje brojnih etničkih zajednica sa istoka Evrope, Azije i Afrike u zapadnoevropskim zemljama, SAD, Kanadi i Australiji. Neki od njih zemlju useljenja smatraju novim zavičajima, a nije retka pojava da su pojedine migrantske porodice već treća ili četvrta generacija nekadašnjih useljenika.

Kimlika ukazuje na činjenicu da unutar zapadnih demokratija postoji mnogo toga što upućuje na netrpeljivost većine prema imigrantima i izbeglicama, čak i prema starosedeočima,⁷⁸ kao i na poja-

⁷⁷ Berge, *Ibid.*, 1976.

⁷⁸ Ujedinjene nacije su preko Međunarodne organizacije rada reagovala u vezi sa zaštitom prava starosedelačkih naroda, tako što je 1989. godine usvojena Konvencija o starosedelačkim i plemenskim narodima u nezavisnim zemljama (br. 169). U izveštaju Martineza Cobia o starosedelačkim narodima koji je podnet

vu jačanja etničkih pokreta koji u Kvebeku, Kataloniji, Flandriji sve češće i sve argumentovanije ističu zahteve za kontrolom političkih i ekonomskih resursa na etničkim teritorijama koje nastanjuju.

Jedan od ključnih razloga za neuspeh zapadnih teorija u bavljenju pitanjima etničke homogenosti treba tražiti u njihovoj zaslepljenosti onim što Kimlika naziva mitom o etnokulturnoj neutralnosti. Po njemu tek kada je ovaj mit uklonjen, počelo se s razvojem koherentne liberalno-demokratske teorije etničkih odnosa.

Ovakav razvoj situacije ukazuje na to da je zapadna, liberalna teorija više vodila računa o upravljanju etnokulturnim različitostima, a manje se bavila suštinom ovog fenomena koji sadrži i stvaralačka i razarajuća svojstva. Uprkos tome što mnoge zapadne zemlje imaju dugu i burnu istoriju bavljenja etničkom heterogenošću unutar liberalno-demokratskog konstitucionalnog okvira sve donedavno nije bilo interesovanja da se lekcije ove istorije artikulišu u teoriju, pa su tako stvarni principi i ideali kojima se rukovode zapadne demokratije ostali ambivalentni, čak i za one koji su svakodnevno uključeni u praktično upravljanje etničkim odnosima⁷⁹.

Iz načelnog opredeljenja liberalne demokratske države o neutralnosti prema etnokulturnim identitetima svojih građana, stvorio se mit o etnokulturnoj neutralnosti koji je doveo do mnogih teorijskih zabluda i nedorečenosti. Jedna od njih se odnosi na podelu nacija na liberalne građanske (*civic nations*) i na neliberalne etničke nacije (*ethnic nations*). Etničke nacije smatraju reprodukciju određene etnonacionalne kulture i identiteta jednim od primarnih zadataka. S druge strane, građanske nacije su neutralne prema etnokulturnim identitetima građana – pripadnost naciji ovde se definiše

Potkomisiji za sprečavanje diskriminacije i zaštitu manjina UN data je definicija starosedelačkih naroda: „pod zajednicama, narodima ili nacijama starosedelaca treba podrazumevati one koji se, povezani istorijskim kontinuitetom s društvima koja su postojala pre invazije i s pretkolonijalnim društvima koja su se razvila na njihovim teritorijama, smatraju različitim od ostalih elemenata društava koja sada dominiraju njihovim teritorijama, ili delovima tih teritorija. Sada su to elementi koji ne dominiraju u društvu i koji su određeni da sačuvaju, razvijaju i budućim generacijama predaju teritorije svojih predaka i njihov etnički identitet koji čini osnovu kontinuiteta njihovog postojanja kao naroda, u skladu s njihovim vlastitim kulturnim uzorima, njihovim društvenim ustanovama i njihovim pravnim sistemima“ (E/CN.4/Sub.2/1983/21/Add.8).

⁷⁹ Will Kymlicka, *Ibid.*, 1999, str. 19.

isključivo u terminima prihvatanja određenih principa demokratije i pravde.

Najveći problem u vezi s principom etnokulturne neutralnosti je u tome što ignoriše svaki manjinski zahtev za posebnim pravima koji prevazilazi standardni korpus individualnih građanskih prava. Tradicionalna liberalna država i njeni branioci smatraju da bi priznavanje političkih prava manjinskim grupama ugrozilo, ne samo mit o etnokulturnoj neutralnosti, već i same postulate liberalne države. U međuvremenu, razvile su se škole teoretičara koji su blagovremeno uočili da se liberalna država u savremenom dobu mora „otvoriti“ prema etnokulturnim zahtevima građana jer su interesi na kojima oni insistiraju egzistencijalno važni za veliki broj manjinskih identiteta širom sveta. Pri tome oni su u vidu imali uglavnom identitete etnokulturnih manjina u razvijenim zapadnim društvima. U tom smislu Čarls Tejlor smatra da u svetu postoje brojne manjinske zajednice koje imaju temeljnu potrebu za priznanjem, a da se one manjinske etnokulturne zajednice kojima nisu priznata prava osećaju nevidljivim⁸⁰. Raz pak nalazi kako članstvo u grupi igra vitalnu ulogu u obezbeđivanju samopoštovanja pa da stoga zasluži javno priznanje i podršku⁸¹.

Kimlika smatra da su rasprave i mišljenja koje su zagovarali liberalni teoretičari poput Tejlora i Raza doprineli razotkrivanju mita o etnokulturnoj neutralnosti liberalne države. U okviru svoje teorije o etnokulturnoj pravdi Kimlika otvoreno kritikuje stav da su liberalno-demokratske države, odnosno građanske nacije etnokulturno neutralne i tvrdi da je ovakvo stanovište bilo pogrešno i u istorijskom i u konceptualnom smislu. Model religije, zasnovan na striktnoj razdvojenosti crkve i države, potpuno je neprihvatljiv kao osnov za razumevanje odnosa između liberalno-demokratske države i etnokulturnih grupa⁸². Nastojeći da svoj stav opravda i argumentaciju pojača, a oslanjajući se na severno-američka, naročito kanadska iskustva sa multikulturalizmom, Kimlika ističe da je za svaku etnokulturnu zajednicu koja drži do toga da odoli asimilaciji, od

⁸⁰ Čarls Tejlor, „Politika priznanja“, u Ejmi Gatman (ur.), *Multikulturalizam*, CMK, Novi Sad, 2003.

⁸¹ Raz, Joseph, *Ibid.*, str. 67.

⁸² Kymlicka, *Ibid.*, str. 21.

krucijalne važnosti da se njen jezik upotrebljava u službenoj komunikaciji – obrazovanju, sudstvu, administraciji... Da bi se ovo i ostvarilo neophodno je da manjinska kultura, a pre svega njen jezik bude priznat od strane javnih institucija, koja u tom slučaju ima obavezu da finansira obrazovanje na tom jeziku. Na taj način stvaraju se uslovi za očuvanje i prenošenje jezika i tradicije na sledeće generacije. „Uzimajući raširenost standardizovanog i obaveznog obrazovanja, visoke zahteve za pismenošću na radnom mestu, kao i rasprostranjenu komunikaciju svih građana sa državnim službama, svaki jezik koji nije javni jezik postaje marginalizovan u tolikoj meri da će najverovatnije biti sačuvan samo unutar uske elite, ili u ritualizovanom obliku, ili u izolovanim ruralnim oblastima, a ne kao živi i dinamični jezik koji predstavlja osnov jedne prosperitetne kulture. Državne odluke o jeziku javnog obrazovanja i javne administracije u stvari su odluke o tome koja će lingvistička grupa preživeti“⁸³.

Kimlika potom u raspravu uvodi pojam socijetalne kulture pod kojom podrazumeva teritorijalno koncentrisanu kulturu utemeljenu u zajedničkom jeziku koji se koristi u širokom spektru socijetalnih institucija, kako u javnom tako i u privatnom životu. Ova kultura pokriva celokupnu oblast ljudskih aktivnosti, uključujući socijalni, obrazovni, religijski, ekonomski i rekreacioni život. Pojam socijetalne kulture Kimlika koristi da bi naglasio da ovaj koncept uključuje zajednički jezik i socijalne institucije, a ne samo zajednička religijska uverenja, porodične običaje ili lične životne stilove. Socijetalne kulture u modernoj liberalnoj demokratiji nužno su pluralističke, obuhvatajući Hrišćane podjednako kao i Muslimane, Jevreje podjednako kao i ateiste, heteroseksualce podjednako kao i homoseksualce, stručnjake u gradu podjednako kao poljoprivrednike na selu, konzervativce podjednako kao i socijaliste. Ovakva raznolikost predstavlja neminovni rezultat liberalnih prava i sloboda garantovanih svim građanima posebno u situaciji kada se ove slobode kombinuju s činjenicom etničke heterogenosti⁸⁴.

Za primer razvijene socijetalne kulture, koja u stvari na sofisticiraniji način zagovara monokulturnu zajednicu, Kimlika uzima Sjedinjene Američke Države u kojima javne institucije stimulišu gra-

⁸³ Kymlicka, *Ibid.*, str. 23.

⁸⁴ Kymlicka, *Ibid.*, str. 22.

đane da svoje životne perspektive vezuju za socijetalnu zajednicu zasnovanu na supremaciji engleskog jezika. Kritikujući ovakav pristup javnom prostoru, koji zapostavlja i guši kulturne pluralnosti, Kimlika ukazuje na jednu od brojnih aporija multikulturalizma – da postoji istorijska ironija u tome da se nijedno poliglotsko carstvo starog sveta nije usudilo da bude tako nemilosrdno u nametanju jednog jedinog jezika celokupnom svom stanovništvu na način na koji je to učinila američka liberalna republika posvećena maksimi da su svi ljudi stvoreni jednaki.

Kimlika upozorava da je ovaj način upotrebe termina kultura u sukobu s načinom na koji se ovaj termin koristi u većini akademskih disciplina, gde se kultura definiše u naglašeno etnološkom smislu, odnoseći se na zajedničke narodne tradicije, običaje i rituale. Građani moderne liberalne države nisu međutim, povezani kulturom određenom u ovom smislu, a ukoliko želimo da razumemo reprodukciju moderne države potrebna nam je različita, slabija koncepcija kulture, ona koja je određena zajedničkim jezikom i socijetalnim institucijama.

Nadalje, Kimlika smatra da su sve moderne liberalne demokratije u određenim momentima nastojale da afirmišu dominantnu, većinsku socijetalnu kulturu na celoj svojoj teritoriji, ali i da su mnoge među njima prihvatile izazov da unutar svog teritorijalno-političkog habitusa afirmišu dve ili više socijetalnih kultura. Multinacionalne države poput Kanade, Švajcarske, Belgije, Španije – primeri su za kontrolu etnokulturnih različitosti putem afirmacije različitih socijetalnih kultura. Na iskustvima tih država s multikulturalnošću i ograničenjima klasičnog liberalizma čija okosnica je mit o etnokulturnoj neutralnosti – Kimlika gradi zgradu svog modela kontrole etnokulturnih različitosti koji se zasniva na novom mitu o etnokulturnoj pravdi.

Kimlikina konstrukcija etnokulturne pravde je doprinos i dopuna dosadašnje liberalne teorije čiji su klasici Mil, Lok, Dworkin (Ronald Dworkin), Poper, Rols (John Rawls), ali i intelektualna rasprava sa zagovornicima monokulturnih ideologija i prakse. Svoju ideju Kimlika zasniva na pretpostavci nužne korekcije poimanja manjinskih prava u okviru liberalne teorije. U toj teorijskoj konstrukciji on preuzima jedno od najvažnijih Tejlorovih zapažanja sadržano u njegovoj teoriji o politici priznanja. Tejlor je, naime, uočio da proces izgradnje

i unapređenja zajedničke nacije neminovno privileguje pripadnike većinske kulture tako što: ako sve javne institucije tokom ovog procesa funkcionišu na jeziku dominantne većine, onda se manjine suočavaju s marginalizacijom i institucionalnom isključenošću.

U tom slučaju pripadnici etnokulturnih manjina mogu izabrati jedan od tri modela društvene reakcije koje nudi Kimlika. Prvo, mogu izabrati integraciju u većinsku kulturu; drugo, mogu zahtevati zaštitu ljudskih prava i samoupravu neophodnu za održanje sopstvene socijetalne kulture, to jest samoadministriranje na maternjem jeziku u ekonomskim, obrazovnim i kulturnim delatnostima; treći model podrazumeva permanentnu marginalizaciju koja po pravilu vodi ka akulturaciji i asimilaciji. Za etnokulturne manjine zadovoljiva je druga solucija u kojoj dobijaju priliku da aktivno učestvuju u razvijanju originalnog alternativnog oblika izgradnje i unapređenja nacije.

U zapadnim demokratijama Kimlika razlikuje pet vrsta etnokulturnih grupa: nacionalne manjine, imigrante, metike (imigrante kojima je uskraćeno pravo na državljanstvo), izolacionističke etnoreligiozne grupe i rasno određene kaste. Sa stanovišta značaja i uticaja Kimlikine teorije na politička, normativna i druga rešenja kako bi se ustanovila liberalna politika prema nacionalnim manjinama, posebno u državama centralne i jugoistočne Evrope, trebalo bi razmotriti značenje pojma nacionalna manjina. No, bez obzira na ogroman doprinos Kimlikine teorije utemeljenju politike multikulturalnosti u regionu, ne bi trebalo nekritički prihvatati definiciju do koje je došao. Pre svega, Kimlika je pojam nacionalne manjine analizirao u kontekstu zapadne liberalne države, a osnovni ciljevi analize odnosili su se na to da ukaže na način na koji su manjine izložene uticaju većinskog modela izgradnje i unapređenja zajedničke nacije; koju vrstu manjinskih prava manjine zahtevaju u odgovoru na ovaj model; kakav je odnos ovih zahteva prema temeljnim liberalno-demokratskim principima.

Pre no što se upusti u raspravu na osnovu koje nastoji da odgovori na postavljena pitanja, Kimlika definiše pojam nacionalne manjine: „pod nacionalnim manjinama podrazumevam grupe koje su – pre nego što su inkorporirane u veću državu – uobličile kompletna i funkcionišuća društva na teritoriji njihove istorijske domovine. Inkorporiranje nacionalnih manjina je po pravilu bilo prinudno

(kolonizacija, osvajanje, predaja teritorije jedne imperijalne sile drugoj). Dobrovoljno inkorporiranje je takođe moguće, i predstavlja rezultat uspostavljanja federacije⁸⁵.

Na ovom mestu zakratko ću napustiti Kimlikinu raspravu o većinsko- manjinskim odnosima i o modelima etnokulturnog menadžmenta, i ukazaću na još neke od definicija pojma nacionalne manjine, napominjući da do danas nije postignut naučni konsenzus o tome koja je definicija pojma nacionalna manjina prihvatljiva i dovoljno sadržajem opšta, a pojmovno precizna da bi obuhvatila ovu složenu i kompleksnu materiju.

Do sada najuticajniju i najčešće citiranu definiciju pojma nacionalna manjina dao je Frančesko Kapotorti (Francesco Capotorti) koji je sumirajući pozitivne strane i slabosti, ne samo prakse zaštite manjina, već i njenog šireg filozofskog utemeljenja nastojao da obuhvati što više činilaca koji determinišu ovaj pojam. Nastojeći da unapredi zaključke sadržane u članu 27 Međunarodnog pakta o građanskim i političkim pravima, profesor Kapotorti je manjine video kao: „u odnosu na ostalo stanovništvo države brojno manju grupu ljudi koja se nalazi u nedominantnom položaju, čiji pripadnici – državljani te države imaju s etničkog, verskog ili jezičkog gledišta karakteristike po kojima se razlikuju od ostalog dela stanovništva i koji pokazuju osećaj solidarnosti, u svrhu očuvanja svoje kulture, tradicije, vere i jezika“.⁸⁶ Ova definicija nacionalne manjine premda obuhvatnija od ostalih, osim pozitivnih mišljenja i implementacija u nekim ustavnim i zakonskim rešenjima, ocenjivana je i negativno, naročito od strane liberalnih demokrata. Predstavnik francuske u Ujedinjenim nacijama (UN) nije uvažio ni jedan od kriterija sadržanih u Kapotortijevoj definiciji. Francuski Ustav sve građane, tretira, shodno liberalnom duhu, jednakim ne priznajući nikakve razlike u pogledu etničkih, verskih ili jezičkih osobenosti⁸⁷.

Kapotorti je nastojeći da definiše pojam nacionalne manjine u raspravu uveo zaboravljen, a veoma bitan pojam „kvantitativnog minimuma“ ili „kritične mase“, tj. broja pripadnika manjine. Kapo-

⁸⁵ Kymlicka, *Ibid.*, str. 27.

⁸⁶ Studiju o pravima koja pripadaju etničkim, religijskim i jezičkim manjinama profesor Kapotorti je pripremio za potrebe Komiteta za sprečavanje svih oblika rasne diskriminacije UN (Doc. E/CN.4/Sub.2/1977/385, rev1, p.102).

⁸⁷ Nicolo Grisoli, *National Minorities, Who Are They*, 1993. str. 93.

torti je smatrao da se svako društvo mora shvatiti kao kompleksan entitet, te da izuzetno malobrojne etničke manjine ne mogu očekivati da društvo nesrazmerno svojim mogućnostima i doprinosima kojim malobrojne manjine mogu doprineti sveukupnom društvenom razvoju, prihvati njihovo stanje kao službeno. U tom smislu je i Memorandum Generalnog sekretara UN „Definicija i svrstavanje manjina“ u kome stoji: „Pojam manjine uključuje određeni pojam broja koji označava broj pojedinaca koji je manji od broja ostalog dela stanovništva. Ima međutim, slučajeva gde je brojčana većina stanovništva, bila ona ujednačena ili sastavljena od grupa koje se međusobno razlikuju u situaciji manjine, jer u državi preovladava brojčano manja grupa koja nameće svoj vlastiti jezik, kulturu i drugo.“ Dakle, manjinom bi se mogla shvatiti i brojčana većina u državi, jer se ovde kao kriterij uzima društveni uticaj i moć s kojima raspolazu etničke grupe.

Osim Kapotortijeve definicije, u literaturi se, češće od ostalih, navode mišljenja još dva eksperta Ujedinjenih nacija. Specijalni izvestilac UN Asbjorn Ejde (Asbjørn Eide) nalazi da su nacionalne manjine: „svaka grupa ljudi nastanjena u suverenoj državi u kojoj čini manje od 50% stanovništva nacionalnog društva i čiji članovi šire zajedničke karakteristike etničke, verske i jezičke prirode različite od ostatka stanovništva“. ⁸⁸ Ejdova definicija je otvorenija jer ne pravi razliku u pogledu državljanstva, tradicionalnih manjina, etničkih grupa i stranaca ili u pogledu podele na stare i nove manjine ⁸⁹, ali je upravo zbog nepreciznosti nepodesan osnov praktičnim rešenjima.

U tom smislu jasnija je definicija nacionalne manjine Žil Dešena (Jules Deschenes): „Grupa građana države, koja je brojčano manja i u nedominirajućem položaju u toj državi i ima etničke, verske ili jezičke karakteristike različite od karakteristika većine stanovništva, koji su međusobno solidarni i poticani,[...] kolektivnom voljom za

⁸⁸ Asbjorn Ejde, „Mogući načini i sredstva olakšavanja miroljubivog i konstruktivnog rešavanja problema koji se tiču manjina, komisija za ljudska prava“, Potkomisija za sprečavanje diskriminacije i zaštitu manjina (E/CN.4/sub.2/1993/34, 10. avgust 1993).

⁸⁹ O pojmu „nove“ i „stare“ manjine videti kod Vojin Dimitrijević, „Stare i nove manjine posle realnog socijalizma“, u zborniku *Položaj manjina u SRJ*, SANU, Naučni skupovi, knj. LXXXIV, Odeljenje društvenih nauka, knj.19, Beograd, 1996. str. 329.

preživljavanjem, smerajući da *de facto i de iure* imaju ista prava kao i većina”.⁹⁰

U odnosu na Kimlikinu definiciju pomenuta određenja nacionalne manjine podrazumevaju više činilaca kojima se nastoji omeđiti inače razuđena materija koja osim etnoloških i istorijskih osobenosti ima i snažna politička, pravna i sociološka određenja.

Ipak Kimlikina osnovna ambicija nije da precizno definiše pojam nacionalne manjine, već da prouči na koji način su manjine odgovarale na većinski model izgradnje nacije. U vezi sa odgovorom na ovo pitanje Kimlika je zaključio da su, bez obzira na način inkorporiranja, nacionalne manjine nastojale da razviju svoj sopstveni model izgradnje nacije. Nacionalne manjine uglavnom nastoje da koriste iste instrumente koje većina koristi da afirmiše svoj model izgradnje nacije: na primer, manjine zahtevaju kontrolu nad jezikom i programom školovanja u svom regionu države, kontrolu nad jezikom državne vlasti, nad zahtevima za imigraciju i naturalizaciju, za povlačenjem unutrašnjih granica⁹¹. Ovako konstruisani manjinski zahtevi su preslikan model izgradnje nacije većine i njihova implementacija često vodi ka segregativnom multikulturalizmu. Obeležja ovih zahteva su da manjinski lideri, a ređe pripadnici nacionalnih manjina preuzimaju kontrolu nad procesom upravljanja razvoja etnokulturnog identiteta zajednice. Često ovi zahtevi znaju da prevaziđu početni nacionalni zanos za priznavanjem i respektovanjem identiteta i da insistiraju na mnogo širim samoupravama i izgradnji novih socijetalnih institucija. Po pravilu ovi zahtevi prelaze u programe koji insistiraju na političkoj autonomiji i kontrolom nad ekonomskim resursima regije u kojoj je nastanjena većina pripadnika manjinske zajednice, što u određenim slučajevima vodi ka zahtevima za regionalnim autonomijama, a u ekstremnim – ka secesiji.

U odbrani svojih zahteva, odnosno njihovoj promociji manjinski lideri pribegavaju oprobanom modelu nacionalizma većine koji počiva na primordijalnim sentimentima i etnomobilizaciji, a često i pozivanjem na ugrožena ljudska prava članova grupe. Nastojeći da se izdigne iznad narcizma malih razlika, Kimlika upada u zamku kor-

⁹⁰ Jules Deschenes, *Proposal Concerning a Definition of the Term 'Minority'*, UN Doc. E/CN4/Sub2/1985/31, 1985, str. 30.

⁹¹ Kymlicka, *Ibid.*, str. 27.

porativnog multikulturalizma i zaključuje da istorijski ideal potpuno suverene države zastareva u kontekstu globalizirane ekonomije i transnacionalnih institucija savremenog sveta, te da je zato imperativ istraživati nove oblike samouprave kao što je federalizam.

Otvarajući pitanje savremenog upravljanja i kontrole etnokulturnih različitosti, Kimlika konstatuje: da je liberalna demokratija dugo vremena nastojala da uguši manjinske zahteve za priznanjem identiteta, odnosno da eliminiše bilo kakvu svest o posedovanju posebnog nacionalnog identiteta. Argumentacija liberalnih demokrata je bila prosta – manjine bi ukoliko bi im se priznala samosvojnost mogle da postanu nelojalne i potencijalno secesionističke, tako da su njihovi pripadnici bili prve žrtve većinskog modela izgradnje nacije.

Odnos liberalnih demokratija prema manjinskom nacionalizmu dramatično je promenjen u ovom veku, zaključuje Kimlika: „U sve većoj meri se shvata da je gušenje manjinskog nacionalizma bila greška, kako iz empirijskih tako i iz normativnih razloga. Empirijski podaci nam pokazuju da pritisak na nacionalne manjine s ciljem njihove integracije u dominantnu nacionalnu grupu jednostavno ne može da bude uspešan. Zapadne države su potpuno pogrešno procenile trajnost manjinskih nacionalnih identiteta. Priroda nacionalnog identiteta – njeni elementi kao što su, na primer, heroji, mitovi, tradicionalni običaji – može brzo biti promenjena. Ali sam identitet – osećanje pripadnosti jednoj posebnoj naciji i njenoj kulturi – mnogo je stabilniji. Liberalne demokratske vlade su povremeno koristile sva sredstva koja su im stajala na raspolaganju – od zabrane plemenskih običaja do ukidanja škola na manjinskom jeziku – kako bi razorile osećanje posebnog nacionalnog identiteta kod njihovih etnokulturnih manjina. Ali i pored vekova pravne diskriminacije, socijalnih predrasuda i nebrige, nacionalne manjine su očuvale svest o posebnom nacionalnom identitetu, kao i želju za nacionalnom autonomijom⁹²“.

Kao i Frederik Bart, Kimlika smatra da osporavanje manjinskih zahteva za priznanjem identiteta često jača umesto da slabi pretnju nelojalnosti i secesionističkih pokreta. „Novija istraživanja etnonacionalističkih konflikata u svetu pokazuju kako samoupravni

⁹² Kymlicka, *Ibid.*, str. 29.

aranžmani minimiziraju verovatnoću nasilnog konflikta, dok nepri-
znavanje ili poništavanje samoupravnih prava po pravilu vodi eskali-
ranju nivoa konflikta. Iskustvo zapadnih demokratija pokazuje da je
najbolji način osiguravanja lojalnosti nacionalnih manjina prihvata-
nje, a ne osporavanje njihove nacionalne posebnosti⁹³. Razrešenje
pravnih i društvenih osnova osporavanja manjinskih identiteta nije
dovoljna satisfakcija Kimliki u raspravi s klasičnim liberalima: on ide
korak dalje smatrajući da je u etičkom smislu opravdano da manjin-
ski i većinski nacionalizmi imaju jednake šanse prilikom procesa iz-
gradnje nacije. U praksi to znači da bi manjine trebalo da raspolazu
istim instrumentima za izgradnju nacionalnog identiteta kao i većin-
ska nacija.

Liberalni principi pak postavljaju granice načinu na koji se
može pristupiti procesu izgradnje nacije: ti, ali i civilizacijski principi,
isključuju bilo kakav pokušaj etničkog čišćenja, ili lišavanja ljudi dr-
žavljanstva, ili kršenja ljudskih prava. Liberalna demokratija insistira
na tome da svaka nacionalna grupa angažovana u procesu izgradnje
nacije mora poštovati pravo drugih nacija unutar njene jurisdikcije
da štite i razvijaju njihove sopstvene nacionalne institucije⁹⁴. Ova
ograničenja proističu iz prirode i principa liberalne države, ali njima
se ni u kom slučaju ne guše manjinski identiteti i kreativnost et-
nokulturnih pokreta.

Dakle, kod Kimlike je razrešena osnovna dilema – mit o et-
nokulturnoj neutralnosti u savremenom dobu je demistifikovan, a
osnovni okvir u kojem bi liberalna država trebalo da traži model
upravljanja različitostima je stvaranje istih uslova za manjine i veći-
nu prilikom procesa izgradnje nacije. Za njega nema dileme, koja još
uvek postoji kod većine liberalnih teoretičara, o smislu priznavanja
grupno specifičnih (kolektivnih) prava manjinama. Ona nisu ništa
posebno u odnosu na prava kojima raspolazu pripadnici većine u
procesu izgradnje nacije. Grupno specifična prava su korektivni me-
hanizam pomoću kojih manjine zauzimaju bolju pregovaračku pozi-
ciju i mehanizam su za postizanje etnokulturne pravičnosti. Manjine
su grupe ljudi kojima se zbog specifičnih istorijskih, socijalnih, eko-
nomskih i drugih činioca pored, građanskih, individualnih prava, pri-

⁹³ Kymlicka, *Ibid.*, str. 31.

⁹⁴ Kymlicka, Will, *Politics in the Vernacular*, Oxford University Press, 2001, str. 30.

znaju i specifična kolektivna prava čija je svrha zaštita nacionalnog, to jest etnokulturnog identiteta grupe.

Da bi kolektivna prava dobila pun smisao neophodno je razvijati: pravo na samoupravu, polietnička prava i prava na specijalnu predstavljenost manjina. Suština prava na samoupravu je prenošenje političkih ovlašćenja na političku jedinicu koju neosporno kontrolišu pripadnici nacionalne manjine i koja se podudara s njihovom istorijskom postojbinom ili teritorijom⁹⁵. Priznavanje ovih prava nije nikakvo ispravljanje istorijskih nepravdi i naknada za greh koji je počinjen prema manjinama već naprotiv, reč je o inheretnim, dakle i trajnim pravima koja se i konstitucionalno mogu urediti.

Polietnička prava se odnose na zaštitu specifičnih kulturnih prava nacionalnih manjina, kao i na eliminisanje predrasuda i diskriminacije prema pripadnicima nacionalnih manjina. Suština polietničkih prava je u tome da se priznaju, implementiraju i od strane države finansiraju prava na obrazovanje, kulturnu delatnost i baštinu, maternji jezik, medije. Priznavanjem polietničkih, odnosno grupno specifičnih prava nastoji se pomoći manjinskim etničkim zajednicama da izraze i očuvaju svoju kulturnu osobenost. Za razliku od prava na samoupravu koja podstiču segregativni multikulturalizam, polietničkim pravima se podstiču integrativne i kohezivne društvene veze, to jest obezbeđuje se društvena integracija manjina, a tokom tog procesa ne ugrožavaju se njihovi vitalni etnokulturni interesi.

Prava na specijalnu predstavljenost povezana su sa zahtevima ostalih marginalnih grupa da budu приметnije u političkom i javnom životu. U predstavničkim telima doskora nikako nisu bili zastupljeni predstavnici etničkih manjina, žene i invalidi. Nakon razvoja liberalne teorije, a zatim prakse politike multikulturalnosti, došlo je do radikalnih promena koje se očitavaju u: propisivanju preferencijalnih tretmana ovih grupa prilikom izbora i propisivanju raznih olakšica kako bi njihovi predstavnici u reprezentativnom broju bili zastupljeni na javnim funkcijama. Postoji nekoliko tehnika pomoću kojih se obezbeđuje povećanje uticaja ovih grupa, a prvenstveno etnokulturnih manjina u javnom životu. Jedna je ta da političke stranke postanu inkluzivnije smanjujući prepreke koje sprečavaju

⁹⁵ Kymlicka, Will, *Multikulturalno građanstvo*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb 2003, str. 47.

predstavnike manjinskih grupa da postanu stranački kandidati i lideri. Sledeća tehnika usmerena je ka uspostavljanju srazmernog predstavništva koje je povezano s povećanom inkluzivnošću kandidata. Na kraju, treća tehnika se odnosi na obezbeđivanje rezervisanih mesta u parlamentima za predstavnike manjinskih grupa. Dodajmo tome da je pravo na političku predstavljenost najčešće povezano s pravom na samoupravu, jer se smatra da je prirodno i pravedno da predstavnici nacionalnih manjina budu predstavljeni u svim javnim telima koja donose odluke iz domena samouprave grupe.

Neosporno je da Kimlikina radikalna kritika klasičnog liberalizma u smislu njegove dopune kolektivnim pravima posebnih kulturnih zajednica traži objašnjenje o tome – šta su osnove njegovog koncepta etnokulturne pravde. On polazi od pretpostavke da je sloboda izbora pojedinca zavisna od socijalnog delovanja, kulturnih značenja i, čini se, pre svega zajedničkog jezika. Čovekova sposobnost da stvara ili prihvata neku koncepciju dobra povezana je s njegovom pripadnosti određenoj socijetalnoj kulturi, jer se individualni stavovi i refleksije konstituišu u okviru mogućnosti koje nam prenosi bliski kulturni obrazac. Dakle, Kimlika pretpostavlja da se pre nego što izabere životni kontekst pojedinac mora suočiti s mogućnosti izbora o tome. Saznanja o mogućim životnim putevima prima iz kulturnog habitusa koji ga okružuje. U tom kontekstu pripadnici manjinskih kultura mogu se suočiti s brojnim izazovima koji mogu usloviti negativni uticaj na njegov identitet. Često, manjinskim kulturama u multinacionalnim društvima potrebna je dodatna zaštita od aspiracija većinskih kultura. Između ostalog, u izboru životnog konteksta manjinama mogu biti od pomoći razne vrste autonomija u kojima se održava i razvija kulturni identitet njihove grupe, ali i tehnike, kao što je pravo veta, na odluke predstavnika dominantne većine kojima se ugrožava njihov kulturni ili jezički identitet.

U ostvarivanju istih aspiracija i kreiranju životnih puteva pripadnici manjine imaju manje šanse u odnosu na dominantnu većinu, zato je neophodno da se preduzmu posebne mere kojima se podstiče zaštita, očuvanje i razvoj njihovih identiteta. Na taj način ostvaruje se etnokulturna pravda, to jest pripadnici manjina dobijaju još jednu opciju prilikom izbora svoje budućnosti. Kimlika primećuje da grupno diferencirana prava za nacionalne manjine mogu biti na prvi pogled diskriminatorna, jer se individualna prava i poli-

tička ovlašćenja različito raspodjeljuju na osnovu etničke pripadnosti, ali i dodaje da to nije tako jer se ovaj koncept temeljno oslanja na liberalno načelo jednakosti. Kimlika se u ovom slučaju poziva na Rolsa i Dvorkina koji smatraju da „pravednost podrazumeva odstranjivanje ili kompenzaciju nezaslužene ili moralno proizvoljne zapostavljenosti, osobito ako je ova duboka, prodorna i prisutna od rođenja”⁹⁶. Bez priznanja grupno diferenciranih, odnosno kolektivnih prava – pripadnici nacionalnih manjina ne bi mogli da se obrazuju, komuniciraju, žive i grade perspektive zasnovane na maternjem jeziku, što je pripadnicima dominantne većine omogućeno. Po Kimliki to se može smatrati moralnom zapostavljenosti kao što je nejednakost na rasnoj ili klasnoj osnovi.

Sama ideja grupno diferenciranih prava nije nova i ona su prihvaćena i implementirana u praksi mnogih savremenih liberalnih država koje su razvile pojedine oblike polietničkih, samoupravnih i predstavničkih prava za nacionalne manjine. Činjenica je međutim, da se balasta liberalne dogme o etnokulturnoj neutralnosti mnoge demokratske države neće još dugo osloboditi. Osnovno načelo liberalizma o slobodi pojedinca i individualnim pravima izvitoperilo se u apstraktni individualizam koji može ozbiljno da naruši socijalnu ravnotežu. Individue nisu nezavisne od kulturnih uticaja i nepropustljive za sentimente i tradiciju koja ih okružuje. Ovaj kulturni habitus i te kako utiče na prihvatanje stavova na osnovu kojih biraju određeni socijalni prostor. Ovo je jedno od ključnih mesta u Kimlikinoj postavci koje mu pomaže da otvori još jedno pitanje važno za postizanje etnokulturne pravde. Jer, ako su individualna autonomija i samoidentitet vezani za pripadnost svojoj socijalnoj kulturi, razvijanje neke teorije prava manjinskih kultura činilo bi se jednim od prvih zadataka bilo koje liberalne teorije⁹⁷. Ako je to tako – Kimlika s pravom postavlja pitanje zašto se liberalna teorija i praksa opiru priznavanju i temeljnoj implementaciji grupno specifičnih prava. Odgovor je jednostavan: politička koncepcija nacije koja je zastupljena kod savremenih liberala zanemaruje kulturu kao jedan od činilaca karaktera individua. Monokulturne koncepcije liberalnih teoretičara ne pretpostavljaju zajedničku kulturnu strukturu ute-

⁹⁶ Citirano prema: John Rawls, *Theory of Justice*, Oxford University Press, London 1971.

⁹⁷ Kymlicka, *Ibid.*, 2003, str. 183.

meljenu na zajedničkom jeziku⁹⁸ Kimlika primećuje da je Džon Rols u svom kulturnom delu *Teorija pravde* kojim je redefinisao neke od principa liberalne teorije, uprkos tome što naglašava činjenicu pluralizma, posebno verskog pluralizma, ostao na pozicijama liberala koji političku zajednicu izjednačavaju s dominantnom kulturom kao jedinom dovršenom kulturom. Ovakvi stavovi premda neodrživi sa stanovišta liberalne jednakosti, bili su dominantni u liberalnoj teoriji i kao takvi glavna prepreka za ostvarivanje etnokulturne pravde kojoj Kimlika u teorijskom smislu teži. Po njemu nije u pitanju to da je koncept priznavanja grupno specifičnih prava manjina bio odbačen u liberalnoj teoriji, već to da je ignorisan u njenom okrilju. Prema ovom pitanju liberali su se odnosili jednako u monokulturnim, višenacionalnim i polietničkim državama.

Kimlika je realan u pogledu perspektive utemeljenja principa etnokulturne pravde, zaključujući : premda se uvođenje grupno diferenciranih, odnosno kolektivnih prava nacionalnih manjina može braniti s pozicija pravičnosti – i dalje će postojati struje unutar liberalne teorije koje će osporavati njihov značaj. S tim u vezi karakteristična su mišljenja liberala koji tvrde da priznavanje specifičnih prava razjedinjuje zajednicu zato što više naglašavaju različitosti, a zanemaruju ono što je zajedničko. Po njima nije sporno da se priznavanjem etnokulturnih prava ispravljaju određene istorijske i faktičke nepravde, ali u pitanje dovode ovaj koncept jer ga smatraju štetnim po zajednicu.

Na ove ozbiljne kritike Kimlika nastoji da odgovori u devetom poglavlju svoje knjige *Multikulturalno građanstvo* (*Multicultural Citizenship*). U osnovi liberalne države je princip građanstva kao autentičan izvor društvene jednakosti i stabilnosti dobro uređene liberalne države. Uvođenje grupno diferenciranih prava, prvo u raspravu, a potom i u praksu liberalne države narušava ovu idiličnu društvenu harmoniju i potkopava osnove njene kohezije, mišljenje je kritičara priznavanja kolektivnih prava nacionalnih manjina. Da li je baš tako? U vezi s tim Kimlika u odbranu grupno diferenciranih prava, pored principa slobode i pravednosti, uvodi i treći, čini se naj-snažniji adut – njihovu kompatibilnost sa ostalim komponentama stabilnog liberalnog poretka.

⁹⁸ Ronald Dworkin, „Liberal Community“, *California Law Review*, 77/3, 1989, str. 490.

Osnovna napetost između Kimlike i njegovih kritičara proizilazi iz poimanja principa građanstva. Za liberale, verne tradicionalnom stanovištu, građanstvo je uvek inherentno individuama i njihovom stanju jednakosti pred zakonom. Za njih su zahtevi za priznanjem kolektivnih prava u direktnoj suprotnosti s principom građanstva. Rols, na primer, postavlja pitanje: „kako je moguće da postoji stabilno i pravedno društvo u kome su slobodni i jednaki građani duboko podeljeni suprotstavljenim, pa čak nepomirljivim religijskim, filozofskim i moralnim doktrinama?“⁹⁹ U suštini, za većinu liberalnih kritičara koncept priznanja grupno diferenciranih prava predstavlja „početak istorije“, odnosno nepremostivu prepreku integrativnim funkcijama principa građanstva u liberalnim demokratijama. Po njima ako je građanstvo diferencirano onda nema osećaja privrženosti zajednici i stvaraju se uslovi za dekonstrukciju liberalne države.

Za Kimliku pak „u društvu koje priznaje grupno diferencirana prava, pripadnici određenih skupina su inkorporirani u političku zajednicu, ne samo kao pojedinci, nego i putem grupe, a njihova prava ovise delom o njihovoj grupnoj pripadnosti¹⁰⁰“. Ova prava Kimlika definiše u konstrukciji diferenciranog građanstva pod kojim podrazumeva demokratski izraz liberalne države da prizna politička, samoupravna i predstavnička prava manjina. Za njega, u osnovi liberalne države su principi slobode i jednakosti, načelo pravičnosti, ali i volja građana koji su pod snažnim uticajem kulturne sredine i tradicije: „njihovom osećanju identiteta, ili kako gledaju na potencijalno konkurentne oblike nacionalnog, regionalnog, etničkog, ili verskog identiteta; njihovoj sposobnosti toleriranja drugih i suradnje s drugima koji su različiti od njih; njihovoj želji da sudeluju u političkom procesu kako bi promovirali javno dobro i kako bi osigurali odgovornost političke vlasti; njihovoj pripravnosti da pokažu suzdržljivost i iskažu osobnu odgovornost u svojim ekonomskim zahtjevima i u osobnim izborima koji utječu na njihovo zdravlje i okoliš, te njihovom osećaju za pravednost i predanost pravednoj raspodjeli resursa“¹⁰¹.

⁹⁹ Rols, Džon, *Politički liberalizam*, Filip Višnjić, Beograd 1998, str. 169.

¹⁰⁰ Kymlicka, *Ibid.*, 2003, str. 251.

¹⁰¹ Kymlicka, *Ibid.*, 2003, str. 253.

Iako ne daje odgovor na pitanje koji su mogući izvori jedinstva u multinacionalnoj državi, Kimlika nastoji da objasni da elementi grupno diferenciranih prava nisu remetilački činilac liberalne demokratske države. U tom smislu zahtev za priznavanjem prava na grupnu predstavljenost manjina je zahtev za inkluzijom. Zahtevajući priznanje različitosti manjine nastoje da se uključe u društvene tokove i zauzmu ravnopravnu poziciju s pripadnicima većine. Takođe, priznavanje polietničkih prava ne remeti princip građanstva jer pripadnici manjina ne zahtevaju ništa više do priznavanja različitosti, odnosno integraciju u šire multikulturalno građanstvo. Pripadnici manjinskih zajednica, osećaju da su isključene iz pune participacije samo zbog svog socio-kulturnog identiteta, odnosno različitosti. Manjine se ne mogu, niti to žele, kolektivno integrisati u dominantnu kulturu, a da bi prevazišli osećanje depriviranosti i stanje društvene isključenosti, potrebna su grupno diferencirana prava kao instrument za postizanje etnokulturne pravde.

Kimlika navodi brojne primere razvijenih liberalnih demokratija, poput Švajcarske, Kanade i Belgije koji potvrđuju da je priznavanje polietničkih prava upravo doprinelo društvenoj koheziji i da princip građanstva time nije izgubio svoja integrativna svojstva. Priznanje polietničkih prava je benevolentno jer se autoritet liberalne države ne dovodi u pitanje. Država samo mora prilagoditi institucije kako bi funkcionalno odražavale etnokulturnu različitost građana.

Nešto drugačije stvari stoje s pravom na samoupravu. Priznanje ovog prava moglo bi u određenim situacijama da predstavlja izazov integrativnoj funkciji građanstva¹⁰². Jačanje samouprave slabi vezu manjina sa širom političkom zajednicom i katkad dovode u pitanje njen autoritet. U vezi s tim trebalo bi podsetiti na jednog od utemeljivača liberalne teorije Džon Stjuart Mila koji je nedvosmisleno pledirao da je *habitus* liberalne države nacionalna država u kojoj dominira jedna većinska kultura. Mil je smatrao da u multinacionalnoj državi nije moguće jačati integrativne veze i odnose: „Među ljudima koji nemaju osećaj međusobne povezanosti, pogotovo ako čitaju i govore različite jezike, ne može postojati jedinstveno javno mnjenje nužno za delovanje predstavničke demokratije...” Kimlika zapaža da, suprotno klasičnim liberalima, savremeni manjinski po-

¹⁰² Kymlicka, *Ibid.*, 2003, str. 261.

kreći tvrde da je reč o posebnim narodima s inherentnim pravima na samoupravu. Manjinski položaj u kojem se nalaze nije stvar njihovih izbora već nevoljnih istorijskih procesa. Status koji imaju u okvirima širih država ne znači i odricanje na samoupravu koja se odnosi na samoadministriranje i zaštitu identiteta. U stvari, manjinski lideri ovaj proces pre doživljavaju kao prenošenje nekih njihovih izvornih samoupravnih prava na državu ili pak uzurpaciju prava na samoupravu od strane države. Ovaj odnos je u savremenim političkim sistemima moguć u federalnom uređenju u kojima je autoritet šire političke zajednice derivativan, odnosno u federacijama nastalim savezom država autoritet centralnih vlasti je najčešće ograničen na ovlašćenja koja je svaka država članica prenela na nju. Ovaj odnos se samo uslovno može primeniti na klasičnu samoupravu nacionalnih manjina.

Kimlika, međutim, upozorava na to kako pripadnici manjina shvataju odnos samouprave i centralnih vlasti. Budući da u okvirima savremene multinacionalne države postoji više od jedne političke zajednice i budući da se ne može pretpostaviti da autoritet šire države ima prednost pred autoritetom nacionalnih zajednica koje u njoj žive, jer: ako je demokratija vladavina naroda, a postoji više od jednog naroda u državi, onda svaki od njih ima pravo da upravlja samim sobom. Iz ove konstatacije sledi Kimlikin zaključak da su „prava na samoupravu najpotpuniji slučaj diferenciranog građanstva, budući da narode dele na zasebne narode, od kojih svaki ima vlastita povjesna prava, teritorij i samoupravne ovlasti, te, stoga i vlastitu političku zajednicu”¹⁰³. Iako je Kimlikino iskustvo ograničeno na iskustva federalnih multinacionalnih država, on postavlja jedno od ključnih pitanja koje jednako muči savremene liberale: da li priznanje na samoupravu nekoj nacionalnoj manjini može imati integrativnu društvenu ulogu? Ova dilema je aktuelna u vezi s karakterom politika multikulturalnosti u državama Centralne i Jugoistočne Evrope.

Čini se da se osnovni problem odnosi na podeljene identitete građana: ako je princip građanstva utemeljen u pripadničtvu određenoj političkoj zajednici, onda se u političkim zajednicama u kojima se preklapaju određena prava stvara napetost između privr-

¹⁰³ Kymlicka, *Ibid.*, 2003, str. 262.

ženosti građana ka dva tipa građanskog statusa. Ova primarna društvena napetost uslovljava kod građana dilemu o tome koji je od ta dva tipa građanstva privlačniji i kako definisati sopstveni identitet u odnosu na širu i užu političku zajednicu. Sa ovog stanovišta liberalna država je nestabilna i lako ranjiva, jer međusobno povezani i politički artikulisani identiteti građana koji pripadaju nekoj od samoupravnih manjinskih zajednica mogu postaviti i pitanja proširenja autonomije i stvaranja suverene nacionalne države. U slučaju socijalističkih federacija u Istočnoj Evropi ovo se pokazalo mogućim. Zahtev za samostalnošću istakle su kako nacionalne države koje su bile članovi kvazi federacija, tako i delovi pojedinih naroda, odnosno nacionalne manjine koje su ostale izvan teritorijalno-političkog okvira matične države.

Činjenica je da je većina liberalnih demokratija na Zapadu dugo ignorisala pokušaje nacionalnih manjina ili manjinskih naroda za priznanjem nekih od oblika autonomije. Zabluda je pak i to da je savremena liberalna država ostala neosetljiva na zahteve o samoupravama manjinskih zajednica. Štaviše, u svetu je sve manje multinacionalnih država koje se oslanjaju na strategiju opšteg građanstva kao kišobrana ispod kojeg se okupljaju brojni individualni i kolektivni identiteti. U vezi s tim trebalo bi pomenuti da ovo sazrevanje liberalne države i njeno otvaranje prema manjinskim samoupravama, ne počiva na apstraktnom razumevanju različitosti, već na realnom sagledavanju činjenice da svako odbijanje prava na samoupravu jača osećanje društvene isključenosti nacionalnih manjina. Savremenim liberalnim demokratama je jasno da postulati klasičnog liberalizma po kojem je u osnovi građanskog jedinstva monokulturalni ideal dominantnog naroda, nisu održivi u savremenim multinacionalnim državama. Savremena demokratija podrazumeva da stabilna država počiva upravo na jačanju autonomija i samouprava i priznanju različitosti. U isti mah, nesumnjivo je, a i Kimlika na to upozorava, da će jačanje lokalne autonomije dovesti do stižavanja konflikata, ali i na to da neće zamreti zahtevi za sve većim stepenom autonomija i nezavisnosti.

Takođe, čini se da savremene autonomije, koje se priznaju u liberalnim državama, zaista zanemaruju integrativne društvene činioce. Izgleda da javno dobro pod kojim je klasična liberalna država podrazumevala princip građanstva nije zamenjeno dovoljno jakim i

konstitutivnim principom toliko privlačnim da se oko njega okupe mnoge različitosti.

Multikulturalna liberalna teorija nema, po svemu sudeći, jasan odgovor na pitanje šta su integrativna svojstva moderne multinacionalne države? Prema Rolsu izvor vrline i kohezije u savremenom društvu (državi) je koncepcija pravednosti¹⁰⁴. Oko ovog temeljnog principa postoji konsenzus i on bi trebalo da bude dovoljan uslov za društvenu koheziju, odnosno da zameni poljuljani i istorijski prevaziđen princip građanstva. Za Kimlika, Rolsova argumentacija nije osobito uverljiva, jer, na primer, konvergencija etničkih zajednica u Kanadi ili između Šveđana i Norvežana oko utemeljenja principa pravednosti u socijalni sistem nije bila dovoljna da spreči porast separatizma: „Činjenica da dvije nacionalne skupine dijele iste vrijednosti ili načela pravednosti ne pruža im nužno nikakav uvjerljiv razlog da se ujedine (ili ostanu skupa), umjesto da ostanu ili da se podjele na dvije zasebne zemlje“¹⁰⁵. Šta je onda integrativni element? Kimlika, ne nudi rešenje, ali konstatuje da je karika koja nedostaje – zajednički identitet koji povezuje građane različitih nacionalnosti i koji je kadar da supstituiše prazninu koju je ostavio anahroni princip građanstva.

Kimlika u vezi sa identitetom povlači jasnu granicu između nacionalnih i multinacionalnih država. U prvim ništa nije sporno – iz monokulturnog modela lako se izdvajaju elementi zajedničkog identiteta: tradicija, jezik, religija, zajednička prošlost... Zajedničku prošlost Kimlika poput mnogih klasičnih liberala, ali i desničara koji su se razvijali izvan liberalne tradicije, smatra važnim elementom integrativnog identiteta kako mononacionalnih, tako i multinacionalnih država. Lako je u slučaju Švajcarske ili SAD ponos na zajedničku prošlost bio činilac integracije različitih etnokulturnih i jezičkih identiteta, u slučaju mnogih država, naročito u Istočnoj i Jugoistočnoj Evropi, sećanje na zajedničku prošlost bila je prepreka integraciji i očuvanju zajedničkog identiteta. U slučaju zajednice južnoslovenskih naroda identitet Jugoslovena je bio slabašna brana pred pozivanjem na partikularne identitete koji su se pozivali na slavne pret-

¹⁰⁴ Džon Rols, *Teorija pravde*, Službeni list SRJ – CID, Beograd–Podgorica, 1998.

¹⁰⁵ Kymlicka, *Ibid.*, 2003, str. 271.

ke i herojsku prošlost¹⁰⁶. Na „jugoslovenskom“ prostoru sećanje na prošlost bilo je povod za nove deobe i mržnju, a ne elemenat integracije u zajednički identitet multinacionalne, multijezičke i multi-konfesionalne zajednice.

Zanimljivu argumentaciju integrativnog multikulturalizma daje Majkl Volzer koji smatra da snaga ovog fenomena leži u tome što je reč o etičkoj, pre svega humanističkoj koncepciji sa ogromnim potencijalima za empatiju. Središnje mesto filozofije multikulturalizma je čovek, a implementacija multikulturalnih vrednosti je moguća samo onda kada je udružen s našom sposobnošću da prihvatimo druge na isti način kao i sami sebe. S tim u vezi Volzer naglašava da čovek kontroliše sopstveno delovanje i vrednosti samo ukoliko su one usaglašene sa socijalnim praksama koje ga okružuju, koje, dakle, mora duboko uvažavati i poštovati. Uostalom, samopoštovanje i samopercepcija, odnosno identitet pojedinca su itekako u korelaciji s priznanjem i vrednovanjem socijalnog okruženja. Izvan svog kulturnog habitusa čovek je otuđen i nerealizovan. Osnovu Volzerovog shvatanja etičkog multikulturalizma čini pretpostavka „da su ljudi različiti, da oni podržavaju različite načine života i koncepcije dobra, i da je svaka kultura jedna velika i otvorena mogućnost za sve njezine pripadnike. U multikulturalnim društvima ljudi nadilaze kulturne podele što stvara osobiti naboj etičkog i kulturnog kritizma i stvara ambijent za promene i prilagođavanja. U tom dinamičkom procesu ni jednu kulturu nije moguće sasama očuvati. S druge strane, u ovome složenom procesu socijalne i političke dinamike, zakonito se proizvodi osobiti naboj zajedništva, koji se oblikuje u procesu prožimanja i osmoze kultura¹⁰⁷.

Uočavajući da nema pouzdanog odgovora o univerzalnoj zameni za princip građanstva Kimlika ističe da je važno da „postoji održiv način poticanja osećanja solidarnosti i zajedničke svrhe u multinacionalnoj državi, on će se sastojati u uvažavanju, a ne podređivanju nacionalnih identiteta. Ljudi iz različitih nacionalnih skupina dijelit će privrženost široj državi samo ako je shvaćaju kao kontekst unutar kojeg se njihov nacionalni identitet njeguje, a ne zapostav-

¹⁰⁶ Goran Bašić, *Položaj Bošnjaka u Sandžaku*, CAA, 2002.

¹⁰⁷ Milan Podunavac, „Liberalizam i multikulturalizam“, *Filozofija i društvo*, No. XVII, IFDT, Beograd 2000, str. 78.

lja"¹⁰⁸. Ni ovo međutim, nije konačno rešenje, jer, kako kaže Kimlika, ovakvu vrstu konsenzusa je lako postići u dvonacionalnim državama ili državama u kojima živi tek nekoliko nacija, ali ne i u polietničkim i multinacionalnim državama u kojima egzistira mnoštvo različitosti. U takvim zemljama nužno je ne samo poštovanje različitosti već i poštovanje različitih pristupa različitostima¹⁰⁹. Društvo zasnovano na raznolikosti neće opstati ako građani pripadnici različitih etnokulturnih grupa ne poštuju samu suštinu različitosti i ako se čvrsto ne opredele za život u zajednici mnogostrukih političkih i kulturnih identiteta. Dakle, za opstanak multinacionalne države nije dovoljno poštovanje Tejlorove apstraktne konstrukcije duboke različitosti već priznavanja konkretnih kulturnih identiteta. Problem je u tome što je ta vrsta privrženosti proizvod uzajamnih solidarnosti, a ne njen mogući temelj¹¹⁰.

Posebno pitanje je to koliko je liberalni pluralizam osmišljen u okviru zapadne političke filozofije prijemčiv društvima u Centralnoj i Jugoistočnoj Evropi. Već je rečeno da se princip ili fenomen multikulturalnosti u ovim društvima doživljava kao jeretička konstrukcija. O njemu se više govori kao o floskuli, a ne ukorenjenom principu iz kojeg proizilaze konkretni društveni odnosi.

Među prvim na ovakve percepcije multikulturalizma u Centralnoj Evropi ukazao je Džozef Raz, skrećući pažnju na to da je multikulturalizam kao tekovina liberalne tradicije moguć u društvima u kojima postoji jasno oblikovana javna politička kultura, tj. i tu je moguće postići preklapajući konsenzus. Jer, Raz smatra da je multikulturalizam moguć samo u društvima u kojima građani pripadaju različitim društvenim grupama čiji interesi se u određenom ili velikom broju slučajeva preklapaju. Mnoštvo preklapajućih interesa formira specifičnu javnu političku kulturu koja je utemeljena na preklapajućem konsenzusu koji je osnov jačanja osećanja zajedništva i solidarnosti koji su temeljni principi stabilnog i dobro uređenog poretka. „Samo na tim pretpostavkama pripadnici različitih kulturnih zajednica prihvataju državu kao svoju. Društvo se ne sastoji od veći-

¹⁰⁸ Kymlicka, *Ibid.*, 2003, str. 273.

¹⁰⁹ Taylor, Charles, „Shared and Divergent Velus“, u Watss, Ronald, *Options for a New Canada*, Cambridge University Press, 1991, str. 76.

¹¹⁰ Kymlicka, *Ibid.*, 2003, str. 275.

ne i manjine, već od pluraliteta kulturnih grupa, a dobro uređen poredak u multikulturnom društvu ne bi smeo da poznaje ni pobednike ni gubitnike. Uloga države dodatno je važna u okviru Razove koncepcije jer ona je upravo ta koja označava autonomnim pojedincima koja je to vrsta dobara koju bi valjalo u okviru jedne zajednice slediti¹¹¹.

Osım Kimlikine teorijske konstrukcije etnokulturne pravde i diferenciranog građanstva koja je do sada najdoslednija, mada ne i do kraja izvedena, odbrana multikulturalizma u savremenoj teoriji trebalo bi da ukaže i na političko-filozofski diskurs Čarlsa Tejlora. Njegova teorijska postavka politike priznanja i izlazak grupno diferenciranih prava iz senke civilnog društva u javnu sferu – pogodna je osnova za komparaciju s drugim teorijskim konstrukcijama i kritikama.

Čarls Tejlor smatra da je zahtev za priznanjem jedna od krucijalnih, pokretačkih snaga u savremenim političkim i društvenim odnosima u čijem složenom spletu sve češće pronalazimo jedno od osnovnih gesla politike multikulturalnosti – priznavanje identiteta. Tejlorov polazišni stav jeste da je naš identitet „delimično oblikovan priznanjem ili njegovim odsustvom, a često i naopakim priznanjem od strane drugih, i da na taj način osoba ili grupa ljudi trpi stvarnu štetu, stvarno izobličenje, ukoliko im ljudi ili zajednica oko njih uzvraćaju slikom koja je ograničavajuća, ponižavajuća ili prezriva. Nepriznavanje ili naopako priznavanje odista može da nanese štetu, budući da predstavlja oblik tlačenja time što nekog zatvara u lažan, iskrivljen i redukovani način bivstvovanja“¹¹².

Zahtev za priznanjem jednakosti Tejlor ne smatra tekovinom liberalne tradicije već demokratskog razvoja društva: „Demokratija je na velika vrata uvela politiku jednakog priznanja, koja se tokom godina različito oblikovala, a sada se vratila u formi zahteva za jednakim statusom kultura i polova“¹¹³. Na tragu ideja sa izvorista liberalne misli kojima su se, između ostalih napajali Ruso (Jean-Jacques Rousseau), Monteskje, Lok (John Locke), Mil i drugi, Tejlor ključnim za poimanje politike priznanja smatra kategorije autentičnosti i mo-

¹¹¹ Podunavac, *Ibid.*, 2000, str. 81.

¹¹² Čarls Tejlor, *Ibid.*, 2003, str. 33.

¹¹³ Čarls Tejlor, *Ibid.*, 2003, str. 35.

rala. Naime, Tejlor smatra da je čovek stekao intuitivno čulo da razluči dobro od zla, čime je došao do samospoznaje. Čovek je u doba prosvetiteljstva postao svestan svog individualnog identiteta, svoje osobitosti i samobitnosti, a dovodeći ga u vezu s moralnim delovanjem, tokom istorije razvio je osećanje za institucionalnim priznanjem sopstvenog identiteta. Pomeranjem fokusa moralnosti sa apstraktnih ideala Boga ili ideje Dobra na autopercepciju i poimanje ponašanja drugih, ne samo da je u teološkom smislu ostvarena ideja Svetog Augustina o tome da se čovek razvijajući samosvest približava Bogu,¹¹⁴ već je učinjen korak ka Moderni i kulturnom obrtu u čijem centru se nalazi čovek kao misaono biće zrelo da procenjuje kako svoje, tako i delovanje okoline.

Zasluge za filozofsku i društvenu artikulaciju novog kulturnog obrasca pripadaju Rusou koji je prepoznao potrebu čoveka da sledi moralna načela koja proizilaze iz njegove prirode. Po Rusou čovek je kroz istoriju ovaj poriv prigušivao strastima koje su proizlazile iz njegove zavisnosti od drugih, ali u prosvetiteljstvu je izašao iz srednjovekovnih *limesa* i sazreo u smislu pronalaženja autentičnog moralnog kontakta sa samim sobom: „Čisto osećanje postojanja je samo po sebi izvor retkog zadovoljstva i mira i dovoljno je da omili život svakom ko ume da se oslobodi svih čula i zemaljskih utisaka, jer nam ovi neprestano odvlače pažnju i kvare uživanje u takvom jadnom stanju. Ali strasti neprestano potresaju većinu ljudi i zato oni ne poznaju dobro to stanje, a pošto su ga upoznali samo nesavršeno i u retkim trenucima, oni o njemu imaju samo nejasnu i zbrkanu predstavu koja ne može da im predoči sve njihove draži“¹¹⁵.

Rusoovu artikulaciju izvora moralnog delovanja čoveka Tejlor povezuje sa Herderovom (Johann Gottfried von Herder) maksimum po kojoj svaki čovek ima svoju meru, odnosno originalnu individualnost¹¹⁶. Dakle, među ljudima postoje snažne razlike, a svaki čovek je pozvan da sledi svoj put, a ne da oponaša živote drugih. Sledeći ovaj stav Tejlor smatra da je za čovekovo osećanje priznanja sopstvenog postojanja i delovanja od strane drugih važan i princip originalnosti, posredno preuzimajući ideju Džon Stjuart Mila: „Ako osoba posedu-

¹¹⁴ Aurelije Augustin, *O državi Božijoj*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1982.

¹¹⁵ Ruso, Žan Žak, *Sanjarije usamljenog šetača*, Vuk Karadžić, Beograd 1984, str. 55.

¹¹⁶ Tejlor, *Ibid.*, 2003, str. 37.

je dovoljnu količinu zdravog razuma i iskustva, njen način spoznaje egzistencije je najbolji, ne zato što je najbolji po sebi, nego zato što je to njen vlastiti način“.

Dakle, suštinu svog bivstvovanja čovek pronalazi u sebi i artikulirajući ovaj prirodni instinkt u svesno delovanje definiše samog sebe i sopstveni odnos prema drugima i svetu. Tejlor podseća na Herderovu teoriju, koja nije zasnovana samo na individualnoj auto-recepciji već i na kolektivnim osećanjima, po kojoj bi narodi, poput individua trebalo da budu verni sami sebi, odnosno svojim kulturama.¹¹⁷ Ako sledimo ovaj tok, nailazimo na razvoj ideja koje su vodile

¹¹⁷ Herderovo shvatanje je u mnogome uticalo na razvoj evropskih modernih nacija, odnosno na teorijsko utemeljenje istorijskih procesa koji su se razvijali posle Francuske revolucije. Nakon Herdera ustalilo se mišljenje da nema nacije bez nacionalnog jezika i kulture. Međutim, ubrzo se ispostavilo da je izgradnja nacije mukotrpan i dugotrajan proces, a ne Herderovim učenjem inspirisano romantičarsko poimanje o nacionalnoj kulturi kao kolektivnom biću koje se izdiže iz pradubine narodne duše. Naprotiv, začeci nacionalne kulture sadašnjih evropskih nacija još pre dvesta pedeset godina bili su zatvoreni u uskim intelektualnim krugovima koji su se inspirisali velikim mitovima i klasičnim delima poput Tacitove *Germanije*. Na kakvim razlikostima i diverzitetima su nastale moderne nacije svedoči geneza formiranja francuske nacije. Iako od doba poslednje od tri velike istorijske revolucije francuska država počiva na principima jedinstvenosti i nedeljivosti nacije, ovaj ideal nije lako ostvaren, a u modernom vremenu sve je teže i održati ga. Naime, u jugozapadnoj Francuskoj je nakon Dekreta o oslobađanju izbila velika pobuna seljaka koji su smatrali da su na osnovu ovog dokumenta oslobođeni od plaćanja svakog nameta i poreza. Istražujući uzroke ove pobune opat Gregoar je zaključio da je jedini uzrok bio nepoznavanje jezika na kojem je ovaj dokument napisan. U tadašnjoj Francuskoj u samo petnaest od osamdeset tri departmana se govorilo francuski, a u ostalima neki od dijalekata koji su se bitno razlikovali od tada uspostavljenog književnog standarda. *Deklaracija o pravima čoveka* bila je nerazumljiva većini Francuza jednako kao i drugim evropskim narodima. Od 21. oktobra 1793. godine kada je donet *Zakon o školama* po kojem se nastava odvijala samo na francuskom i kada je poslanik Barer izjavio da će jezik biti jedan kao i Republika, počelo je srastanje kulturne i državne nacije koje je okončano tek u dvadesetom veku. Međutim, kulturni egalitarizam porođen u Herderovom delu vodio je ka narcizmu malih razlika po kojem su nacije razvrstavane na manje i više vredne, a programi nacionalnog okupljanja koncipirani na velikim mitovima i epovima. Mnogo kasnije Leopold Ranke (Leopold von Ranke) je osporavao istoriji da daje lekcije sadašnjosti, ali i tada savremenici i potonji teoretičari više su se oslanjali na istorijskim iskustvom determinisan kulturni identitet evropskih nacija. U tom smislu Fichte (Johann Gottlieb Fichte) se u *Govorima nemačkoj naciji* obraćao sunarodnicima šireći ideje o suprematiji nemačke nacije kao iskonski nepokvarenog

put ka modernom nacionalizmu koji je imao progresivnu ulogu u evropskoj istoriji, ali koji je u isti mah, u nekoliko navrata, doprineo sunovratu civilizacije. Izvorno, Herderovo učenje trebalo je da bude doprinos autentičnosti evropskih naroda – Nemci ne bi trebalo da budu blede kopije francuskog naroda, a slovenski narodi, kao i ostali Evropljani moraju naći svoj put; pozivao je na otkrivanje sopstvenog, originalnog puta i bivstvovanja koji ne može biti društveno izveden, već zasnovan na individualizaciji ličnosti.

Za Tejlorovu konstrukciju politike priznanja bitnija od shvatanja položaja čoveka u društvu jeste dijaloška priroda njegovog karaktera. Po Tejloru čovekov karakter je bazično dijaloški, jer tek u interakciji sa drugima on je sposoban da definiše sebe i odredi svoje mesto u društvu. U interakciji sa signifikantnim drugim¹¹⁸ čovek razvija svoje refleksije, mišljenja, perspektive i stavove. Takođe, identitet čovek uvek definiše u dijalogu, kao i u sukobu sa onim što naši signifikantni drugi žele da vide u nama. Uticaj signifikantnih drugih, roditelja na primer, ne prestaje ni onda kada se oni ne nalaze u našem okruženju. Čovek pak treba da nastoji da razume i spozna prirodu odnosa i uticaja sa signifikantnim drugima kako bi došao do samospoznaje i što tačnijeg definisanja sopstvenog identiteta: „isti-na je da se nikada ne možemo osloboditi u potpunosti onih čija nas je ljubav i briga oblikovala od malih nogu, ali treba da težimo da sami definišemo sebe u najvećoj mogućoj meri, pokušavajući da razumemo uticaj koji na nas vrše naši roditelji što bolje možemo i tako njime ovladamo, kako bismo na taj način izbegli da nas uvuku u odnose zavisnosti ovakve vrste. Odnosi sa ljudima su nam potrebni da bismo sebe ispunili – ne da bismo sebe definisali“¹¹⁹. Sa stanovišta priznanja identiteta bitni su kako unutrašnja samospoznaja, tako

naroda koji se borio protiv vojnog i još više protiv kulturnog podjarmljivanja od strane manje vrednog francuskog naroda. Dakle, od Herdera, koji je tvrdio da jezik nije jedino zajedničko jednom narodu već krv, do grofa Gobinoa (Joseph Arthur comte de Gobineau) i Hjustona Stjuarta Čembrlena (Houston Stewart Chamberlain) evropske nacije su prešle put od artikulacije kolektivnog identiteta do dekadencije i sunovrata (Videti Aleksandar Molnar, *Narod, nacija, rasa*, Beogradski krug, 1997).

¹¹⁸ Smatra se da je izraz „signifikantni drugi“ prvi upotrebio Džordž Herbert Mid (George Herbert Mead) u knjizi *Mind, Self and Society*, University of Chicago Press, Chicago 1934.

¹¹⁹ Tejlor, *Ibid.*, 2003, str. 39.

i međusobni odnosi sa drugima kroz koji proces samospoznaje sazreva i oblikuje se.

Nastojeći da ojača svoju ideju, Tejlor dokazuje da društveno priznanje nije tekovina Moderne, odnosno doba autentičnosti, već da je ono postojalo oduvek i da je bilo zavisno od prirode društvene zajednice. Opšte priznanje bilo je ugrađeno u socijalno izvedeni identitet, koji je bio zasnovan na uvreženim socijalnim kategorijama. Ali ključni momenat Tejlorove postavke jeste taj da unutrašnje izveden, lični originalni identitet ne uživa priznanje *sam po sebi* već da u interakciji sa drugima on mora da bude verifikovan ili odbijen. Mogućnost da identitet ne bude priznat je tekovina Moderne jer u „pre-modernim vremenima ljudi nisu govorili o identitetu ili priznanju ne zbog toga što nisu imali ono što mi zovemo identitet, ili zbog toga što nisu zavisili od priznanja, nego zato što su ovi pojmovi tada bili i previše neproblematični da bi kao takvi bili tematizovani“¹²⁰.

Priznanje identiteta odvija se na dva paralelna koloseka: jedan koji se nalazi u intimnoj sferi, u kojoj se identitet razumeva unutar kontinuiranog dijaloga i borbe sa signifikantnim drugima, i drugi koji prepoznajemo u javnoj sferi, gde je od krucijalnog značaja politika jednakog priznanja. Za Tejlora nema nikakve dileme o tome da je liberalizam koji je usvojio politiku jednakog priznanja isto univerzalan kao i klasični liberalizam koji je zasnovan na mitu o neutralnosti države. Ono što ga čini univerzalnim jeste poštovanje dostojanstva svih građana koje se postiže kroz jednako vrednovanje identiteta u javnoj sferi. Načelom dostojanstva, koje Tejlor smatra osnovnim dobrom klasičnog liberalizma, obezbeđuje se eliminisanje nejednakosti i diskriminacije, ali tek priznavanjem prava različitosti postignut je osnovni cilj: priznata je distinktivnost pojedinca i grupe u odnosu na svakog drugog (druge). „Suština ideje je to da je upravo ova posebnost bila ignorisana, zanemarena, asimilovana u dominantni ili većinski identitet. Upravo je ova asimilacija osnovni greh protiv ideala autentičnosti. U osnovi ovog zahteva je princip univerzalne jednakosti. Politika različitosti je puna denuncijacija, diskriminacije i odbijanja da se bude građanin drugog reda“¹²¹. Dakle, svakom se priznaje identitet, specifičnost svakog pojedinca ili grupe i

¹²⁰ Tejlor, *Ibid.*, 2003, str. 39.

¹²¹ Tejlor, *Ibid.*, 2003, str. 43.

to je univerzalni princip iz kojeg slede priznanje različitosti. Po Tejloru, politika različitosti nastaje iz politike univerzalnog dostojanstva kao jedno od istorijskih pomeranja društvenih odnosa koje karakteriše redefinisane tradicionalnih principa u kontekstu modernog socijalnog konteksta.

Dakle, Tejlorova teorija multikulturalnosti, pored toga što, poput Kimlikine, većinu empirijskih podataka crpi iz kanadskog iskustva s multikulturalnošću, oslanja se na dve naizgled oprečne postavke. Prva se odnosi na kritiku tradicionalnog liberalizma čije je jedno od osnovnih obeležja – politika nerazlika, koja insistira na poštovanju individualnih prava i građanskoj jednakosti. Međutim, baš ovakva, tvrda, nepropustljiva priroda klasičnog liberalizma čini ga pogodnim izvorom društvenih nejednakosti. Jednak pristup uživanju prava i raspodeli javnih dobara, nedovoljna je zaštita za manjine i nepriviligovane grupe. Ove društvene grupe nemaju jednake mogućnosti u eksploataciji i redistribuciji javnih dobara.

Druga postavka, Tejlorove konstrukcije o politici priznanja kolektivnih identiteta u javnoj sferi je ta da grupe osećaju da su priznate, samo ako su njihove norme, jezici, tradicije institucionalno priznati, tj. ako zauzimaju ravnopravni tretman u javnom životu kao i pripadnici dominantne kulture.

Ključno pitanje za Tejlora je kako ovakvu liberalnu državu učiniti privlačnom za građane, tačnije šta bi trebalo učiniti da ona postane zainteresovana za probleme koje nameću savremena složena i pluralna društva. Iako je u mnogim stavovima blizak Dvorkinu, Tejlor je svestan da univerzalistički princip građanstva i podela na javnu i privatnu sferu nisu dovoljan osnov za stabilnost savremene liberalne države jer su izvor dominacije, diskriminacije i nepravichnosti. Odgovor na postavljena pitanja Tejlor nalazi u komunitarnoj strategiji politike priznanja kojom redefiniše klasično liberalno stanovište i utvrđuje da se u polju moderne politike oblikuju ne jedna, nego dve politike priznanja. Jednu čini – politika univerzalizma, u čijem je središtu naglašavanje jednakog digniteta svih individua, drugu – politika razlike, koja takođe nosi univerzalistički zahtev, po kome svako treba da bude priznat u onome što je njegov posebni identitet. Prvi tip priznanja počiva na idealu autonomije, drugi pak na idealu autentičnosti.

U složenim društvima kakva su multikulturalna, nije dovoljno da država garantuje samo individualna prava zasnovana na građan-

skoj jednakosti i vrlini, već je neophodno da se u javnoj sferi stvori dovoljno prostora za ravnopravni tretman svih identiteta. Javna sfera mora biti jednako propustljiva za sve kolektivne identitete da bi kolektivni identiteti, koji u klasičnoj liberalnoj državi nisu imali dovoljno prostora za razvoj, bili priznati i jednaki sa dominantnim grupama.

Oslanjajući se na Tejlorovu dihotomiju, zasnovanu na principima autonomije i autentičnosti – Volzer smatra da postoje dve dominantne liberalne perspektive koje savremene liberalne demokratije konstituišu na različitim vrednostima. Prva perspektiva, kako je interpretira i Ejmi Gatman (Amy Gutmann), zahteva političku neutralnost između različitih i često suprotstavljenih koncepcija dobrog života koje građani imaju u pluralističkom društvu¹²². Druga, liberalno demokratska perspektiva, koja je isto tako univerzalistička, ne insistira na neutralnosti bilo u pogledu konsekvencija, bilo u pogledu opravdanja javnih delatnosti, nego dozvoljava javnim institucijama da podrže posebne kulturne vrednosti pod sledećim uslovima: osnovna prava svih građana – uključujući slobodu govora, misli, religije, i udruživanja – moraju biti zaštićena; niko ne sme biti izmanipulisan niti prisiljavan da prihvati kulturne vrednosti reprezentovane javnim institucijama; javni službenici i institucije koje prave izbor u pogledu kulture na demokratski način su odgovorne ne samo u principu nego i u praksi.¹²³

Obe perspektive savremene ustavne države koje Volcer definiše kroz konstrukcije „liberalizam 1“ i „liberalizam 2“ – podjednako su univerzalističke i jedan su od mogućih konstitucionalnih, društvenih i teorijskih odgovora na izazov multikulturalizma. „Liberalizam 1“ je klasična i široko prihvaćena koncepcija koja je utemeljena na poverenju u ljudsku jednakost i na političkoj neutralnosti prema različitim koncepcijama dobra. Takva, tj. klasična liberalna

¹²² Ejmi Gatman, (ur.), *Multikulturalizam*, CMK, Novi Sad 2003, str. 21.

¹²³ Paradigmu neutralnog, klasičnog liberalizma Volzer nalazi u američkoj doktrini odvajanja crkve od države, pri čemu država izbegava da se identifikuje s bilo kojom religijskom zajednicom, ali neosporno i odlučno štiti verska prava građana. Paradigmu reformisanog liberalizma Volzer takođe nalazi u iskustvu američke savremene liberalne demokratije u kojoj se federalnim državama, čak lokalnim samoupravama, ostavlja široka sloboda da odlučuju o kulturnom sadržaju obrazovanja dece i drugim pravima.

država ne samo da štiti slobode građana nego nastoji da ostane iznad njihovih partikularnih interesa. Druga liberalna perspektiva („liberalizam 2“) nije ništa manje univerzalna, ali ona ne insistira na potpunoj neutralnosti javnih politika, već, pod određenim uslovima, dozvoljava da javne ustanove budu pristrasne naspram partikularnih vrednosti¹²⁴.

Za Volzera „liberalizam 2“ je demokratičnija perspektiva, jer dozvoljava demokratskim zajednicama da odrede javnu delatnost unutar širokih granica poštovanja individualnih prava, dozvoljavajući u isti mah, da budu više ili manje neutralne u pogledu posebnih kulturnih identiteta grupa. Demokratska širina ove perspektive podrazumeva da je u nju moguće uključiti i opciju „liberalizma 1“, tj. neutralnost države putem demokratskog konsenzusa. Osvrćući se na Tejlorov zahtev za priznavanjem različitosti – Volcer ističe da je multikulturalizam zahtev za minimizacijom rizika za sve nacionalnosti, društvene saveze i kulturne zajednice, jer je u tom slučaju država pozvana i dužna da obezbedi uslove za svačiji kulturni opstanak.

Druga liberalna perspektiva za Volcera je problematična, jer nastojeći da konstruiše reformu američkog društva prema političkim zahtevima koji ona nameće, postavlja se pitanje kakvu bi državnu politiku trebalo kreirati? Da li će država ako počne da garantuje opstanak svim manjinskim zajednicama prekoračiti granice zvaničnih priznanja jednake vrednosti različitih načina života? U tom slučaju neophodno je da raznolike manjinske grupe kontrolišu javne fondove, segregirane škole, kvote zaposlenja koje bi stimulisale ljude da se pripoje ovoj ili onoj grupi¹²⁵.

Nesumnjivo je da su Tejlor i Volcer korigovali Dvorkinov i Rolsov liberalizam, zasnovan na etički neutralnom pravnom poretku, snažnim primesama komunitarizma kojim su liberalnoj državi nametnuli obavezu da štiti specifične koncepcije dobrog života. Sa stanovišta demokratskih vrednosti liberalne države Tejlorova konstrukcija je prihvatljiva i razvojna, ali njegovo mišljenje o supremaciji „dobra“ nad „pravom“ podriva individualističko jezgro moderne koncepcije slobode¹²⁶.

¹²⁴ Podunavac, *Ibid.*, 2000, str. 84.

¹²⁵ Gatman, *Ibid.*, 2003, str. 88.

¹²⁶ Podunavac, *Ibid.*, 2000, str. 87.

U tom smislu ključne su Habermasova (Jürgen Habermas) i Apajina (Kwame Anthony Appiah) kritika Tejlorove politike priznanja. Habermasovo mišljenje bitno ne odstupa od Tejlorovog kada kaže da prava pripadnika etničkih ili drugih grupa ne mogu biti adekvatno razumevana ukoliko pripadnici ovih grupa nemaju mogućnost da ta prava opravdavaju i artikuliraju u javnoj sferi. Habermas je kritičan prema Tejloru i prigovara mu za selektivno čitanje liberalizma, posebno klasične liberalne doktrine¹²⁷. Po njemu, Tejlorova interpretacija sistema prava je paternalistička, jer ignoriše polovinu koncepta autonomije. No, da bi naznačio „korektivnu“ ulogu grupnih identiteta, Habermas metodički pravi razliku između kulture u najopštijem značenju i zajedničke političke kulture koja se u usloima ustavne i demokratske države oblikuje oko osobite koncepcije temeljnih prava. Iz ovih pretpostavki ustavna demokratija stvara uslove i pravo manjinskih grupacija na „jednako pravo koegzistencije manjinskih i većinske kulture“¹²⁸.

U vezi s Habermasovom kritikom Tejlora i njegovim originalnim normativističkim pristupom, trebalo bi ukazati da utemeljenje prava na koegzistenciji manjinskih i većinskih kultura ne garantuje opstanak manjinskih etnokulturnih identiteta. Habermas u tom smislu posmatra mesto sistema zaštite prava manjina u savremenoj pravnoj državi. Prva od premisa koju izvodi je da se političke odluke moraju donositi u okviru uspostavljenog pravnog poretka jer se na taj način obezbeđuje njihova efektivnost u kompleksnim društvima. Pozitivno pravo, u modernim društvima, počiva na još nekoliko pretpostavki – ono je, pre svega formalno, potom individualističko, prinudno, proceduralno, ali uvek mora poštovati dva osnovna načela: (a) svaki građanin se u svakom momentu mora pokoravati zakonu i (b) u svakom momentu zakon jamči autonomiju građana. Dakle, uzimajući u obzir karakteristike pravne države, koja funkcioniše samo u demokratskom okruženju, moramo imati na umu da se uvek kada uvedemo neki pojam ili problem u pravnu sferu susrećemo sa spletom principa, načela, svojstava i zakonitosti na kojima ona počiva. Tako bi trebalo posmatrati i pitanje jednakih pravom garantova-

¹²⁷ Habermas, Jürgen, „Borbe za priznanje u demokratskoj pravnoj državi“, u Ejmi Gatman (ur.), *Multikulturalizam*, CMK, Novi Sad 2003, str. 97.

¹²⁸ Podunavac, *Ibid.*, 2000, str. 90.

nih prava i jednakog priznanja za grupe koje su kulturno definisane, jer za Habermasa ključno pitanje za održivost multikulturalne zajednice je odnos etičke neutralnosti prava i politike u okvirima pravne države¹²⁹. Pod etičkim pitanjima on podrazumeva sve ono što utiče na kvalitet dobrog života i u tom smislu postavlja tezu da se ona ne mogu tretirati sa stanovišta da li je nešto jednako dobro za sve, već da je sud o takvim pitanjima zasnovan na jednakim vrednovanjima, samospoznajom i vlastitim životnim perspektivama, dakle opredeljen je mišljenjem koje reprezentuje stavove o tome šta je dobro za sve članove zajednice.

Habermas, kao i Dworkin, ne odstupa bitno od principa klasičnog liberalizma, jer je u osnovi njegov pristup individualistički. Svoju kritiku Tejlorovog i Volzerovog komunitarizma koji zahteva reviziju pravnog sistema u smislu priznanja identiteta manjina i dodatnog normiranja njihovih specifičnih prava formuliše: „U meri u kojoj je oblikovanje političkog mišljenja i volje građana upravljano na ideju aktualizacije prava, ono ne može, kao što komunitaristi sugerišu, da bude izjednačeno sa procesom posredstvom kojeg građani postižu konsenzus o svom vlastitom etničko-političkom samorazumevanju“¹³⁰.

Za artikulaciju prava važne su po Habermasu: rasprave unutar civilnog društva u kojima građani iznose svoja mišljenja o poželjnoj koncepciji dobra i formi života koja se smatra autentičnom, kao i socijalizacija građana. Kroz rasprave građani definišu poželjni kulturni i politički habitus u kojem bi želeli da žive, to jest određuju da li optimalnu perspektivu vide kao stanovnici određene države, posebnog regiona, s kakvim se kulturnim modelom identifikuju i kakav je njihov odnos prema tradiciji i na koji način žele da usklade i regulišu međusobne odnose. U ovom procesu na stavove o samorazumevanju etnokulturnog, odnosno nacionalnog identiteta utiče jezik i obrazovanje koji su favorizovani u javnoj sferi. Zato manjine, ukoliko nisu uvažavane, traže načina da se suprotstave kulturnoj majorizaciji i neosetljivosti većine za njihove probleme. Ali ni ovaj proces se ne može posmatrati izdvojeno, već je uslovljen mnogobrojnim determinantama: etničkim i socijalnim sastavom građan-

¹²⁹ Habermas, *Ibid.*, 2003, str. 104.

¹³⁰ Dworkin, Ronald, *Suština individualnih prava*, CID, Podgorica 2001.

stva države, istorijskim okolnostima, pravnom tradicijom i političkom kulturom. Imajući to u vidu Habermas ističe značaj procesa socijalizacije kojim se obezbeđuje kontinuitet određenog ustavnog projekta: „Putem socijalizacijskih procesa osobe od kojih je država u određenom trenutku sastavljena isto tako otelovljuju i kulturne forme života unutar kojih je razvijen njihov identitet, čak iako rasklinu sa tradicijom svog porekla. One stvaraju, takoreći, čvorišta u askriptivnoj mreži kultura i tradicija, konteksta života i iskustva kojeg intersubjektivno dele. Ova mreža oblikuje i horizont unutar kojeg građani nacije (države) hteli ili nehteli, vode etičko-političke diskurse posredstvom kojih nastoje da dođu do konsenzusa o vlastitom samorazumevanju“¹³¹.

Ali, etičko-politički diskurs u okviru kojeg se formiraju i poželjne projekcije o teritorijalno-političkim granicama etnokulturnih identiteta, ne odgovara uvek demografskim i istorijskim prilikama. Nacionalne manjine su deo stvarnosti i u okviru postojećeg etičko-pravnog diskursa trebalo bi tražiti rešenje za priznavanje njihovog identiteta. Habermas izdvaja federalizam kao mogući oblik uređenja multikulturnih društava u kojima pripadnici različitih etničkih i kulturnih grupa žive na etnički homogenim, odvojenim područjima. Kako to nije uvek slučaj, Habermas ističe da, ukoliko se u liberalnim multikulturnim društvima razvije dobro organizovana javna sfera koja podrazumeva i otvorene komunikacijske kanale koji omogućavaju diskusije orijentisane na promociju i samorazumevanje, utoliko je apsolutno moguće da se demokratski proces zasnovan na individualizmu i poštovanju ljudskih prava proširi na pravo manjinskih i kulturnih grupa, na jednako pravo koegzistencije. Ovakav pristup je preko potreban jer u demokratskoj, dakle i pravnoj državi „integritet individualne pravne osobe nije moguće jamčiti ukoliko se ne zaštite subjektivna iskustva i životni konteksti u kojima se osoba socijalizovala i formirala svoj identitet. Identitet individua je isprepletan s kolektivnim identitetima i može se stabilizovati samo unutar kulturne mreže koju nije moguće prisvajati kao kulturno vlasništvo, isto kao što je to nemoguće s maternjim jezikom“¹³². Habermas učvršćuje shvatanje da je pojedinac nosilac prava na kulturno

¹³¹ Habermas, *Ibid.*, 2003, str. 106.

¹³² Habermas, *Ibid.*, 2003, str. 107.

pripadništvo, a tokom izgradnje ovog procesa kojim se obezbeđuje pravna i faktička jednakost jačaju oblici pravnog regulisanja statusa, pravo na samoupravu, razvijanje infrastrukturne podrške i raznih oblika pomoći i preferencijalnih tretmana. „Tražeći podršku, ugrožene autohtone kulture mogu ponuditi posebne moralne razloge koji su potkrepljeni činjenicama iz istorije zemlje koja je bila prisvojena od strane većinske kulture“, tvrdi Habermas.

Za njega koegzistencija jednakopravnih formi života u multikulturnim društvima znači omogućavanje svakom građaninu i njegovim potomcima da odrastaju unutar sveta kulturne baštine i da ne trpe nikakvu diskriminaciju zbog toga. Habermasovo shvatanje kulture je dovoljno široko i otvoreno da omogućava međusobno prožimanje kultura, ali i njihovu transformaciju, kao i to da pojedincu otvara drugačije kulturne perspektive od onih koje je nasledio od predaka. Štaviše, kulture opstaju samo ukoliko uspeju da se transformišu, a pravne garantije se zasnivaju samo na činjenici da je svakoj osobi unutar svog kulturnog miljea ostavljena mogućnost da obnovi ovu snagu. Konstitucionalni okvir pravne države je optimalni habitus za koegzistenciju jednakih prava različitih kulturnih pripadnosti u multikulturnim državama. Ovakav pristup podrazumeva da etička integracija grupa s njihovim kulturnim identitetima mora biti odvojena od političke integracije koja podjednako uključuje sve građane: „Politička integracija građana osigurava lojalnost zajedničkoj političkoj kulturi. Ova potonja je ukorenjena u interpretaciju ustavnih principa posmatranih iz perspektive istorijskih iskustava nacije“¹³³.

U vezi s prirodom multikulturne države za Habermasa su bitna dva nivoa integracije – prvi nivo se odnosi na opštu političku integraciju građana, a drugi na posebnu integraciju građana koji su etnički integrisani na subpolitičkom nivou. Za stabilnost multikulturne zajednice najbitniji su odnosi koji se uspostavljaju između ova dva modela integracije. Ukoliko se oni poklope, dominantna kultura po pravilu uzurpira državne prerogative na štetu jednakih prava manjinskih kultura. Građani u složenim državama, kakve su po svim svojstvima multikulturalne, grade zajedničko uverenje da neograničena sloboda komunikacija u političkoj javnoj sferi, demokratski

¹³³ Habermas, *Ibid.*, 2003, str. 110–112.

proces rešavanja konflikata i ustavno ograničenje političke moći obezbeđuju osnovu za obuzdavanje nelegitimne vlasti i obezbeđuju da se administrativna vlast vrši u interesu svih.

U našoj naučnoj javnosti multikulturalizam se najčešće shvata u tokvilovskom smislu kao napetost između istosti i različitosti, a ređe kao supkulturni pojam koji podrazumeva postojanje marginalizovanih društvenih grupa, među kojima su najvidljivije etnokulturne zajednice.

Čini se da je sve donedavno, među liberalno obrazovanim intelektualcima u Srbiji¹³⁴, posebno onima koji žive u multietničkim sredinama, bilo više pristalica integrativnog modela multikulturalnosti, ali utisak je i to da su nakon institucionalizacije prava nacionalnih manjina 2002. godine sve pasivniji i da su se povukli pred naletom „manjinskih“ nacionalizma koji teže institucionalizaciji partikularnih interesa i marginalizaciji neistomišljenika u okviru svoje etnokulturne zajednice. Jedan od najpoznatijih domaćih književnika, koji piše na mađarskom, Laslo Vogel je 1995. godine jasno obrazložio principe integrativnog multikulturalizma priželjkujući ga kao model organizacije građanski ustrojene Srbije: „[...]pravna jednakost manjina uključujući i pravo na autonomiju, pozitivnu diskriminaciju, te nadalje institucionalizovano izražavanje kolektivne političke volje manjina ne smatram samo partikularnim manjinskim interesom, već temeljnim interesom građanskog društva, paradigmom ustavnog patriotizma. Ovaj pojam Jirgena Habermasa mogao bi u srednjoevropskim prostorima odvesti do veoma korisnih rezultata, budući da on umesto separiranja omogućava iznalaženje, putem, liberalne političke kulture ostvarivog zajedničkog imenitelja ustavnog patriotizma čime se ujedno jača senzibilnost prema raznovrsnosti i integritetu različitih, koegzistirajućih formi življenja multikulturalnih društava. U ovom kontekstu nivo manjinskih prava je onaj osetljiv termometar čitavog društva, koji će uvek tačno pokazivati u kom pravcu se kreće društvo u Srbiji, u kojoj meri uspeva da se modernizuje, s kakvim šansama izgrađuje svoje trajne demokratske institucije. Društvo koje nije u stanju da reši manjinsko pitanje, ili pak shodno volji većine oktroiše jedno rešenje, to društvo će –

¹³⁴ U teorijskom diskursu razmatranja o multikulturalnosti su rasprostranjena među liberalno orijentisanim intelektualcima: Tibor Varadi (Tibor Varady), Alpar Lošonc (Alpár Losonc), Laslo Vogel (László Végel), Slobodan Divjak, Zagorka Golubović.

bez obzira na to, kakvim će ideološkim razlozima to da opravda – na nedogledno vreme odložiti i institucionalno definisanje svojih demokratskih zadataka“¹³⁵.

O integrativnoj komponenti multikulturalnosti Zagorka Golubović piše da „konsolidovanje svake multinacionalne države zavisi od toga kako je strukturirana kao multikulturalna zajednica i da li ona obezbeđuje uslove za slobodan razvitak svih njenih konstitutivnih delova, ne postavljajući prepreke za postojeće razlike; tj. da li podstiče produktivne razlike i da li se razvija kroz stalnu interakciju. To stoga što samo postojanje multikulturalne zajednice kao činjenice koegzistencije različitih kultura ne podrazumeva nužno i interakciju u smislu interkulturalne komunikacije, koja vrši značajan uticaj na konstitutivne delove. Samo tada, u stvari, različite kulture šire svoj uzajamni uticaj jedne na druge kada se događa difuzija kulture koja omogućava njeno napredovanje. Na taj način multikulturalnost, predstavlja životni prostor za kulturnu interakciju, naročito u mnogonacionalnim državama. Međutim, ako multikulturalna zajednica ne prevazilazi stanje proste koegzistencije različitih kultura u smislu njihove interkulturalne komunikacije, mogu se reprodukovati tenzije između kultura različitih naroda i jačati konflikti, umesto da se stvara zajednički kulturni obrazac na kome bi se gradila kreativna integracija (ali ne i unifikacija) postojećih kultura“¹³⁶.

San liberala da interkulturalnost kao razvijeni oblik integrativnog multikulturalizma može biti realan oblik organizacije društvenog života nije ostvaren. Ovaj ideal u kojem identitet zajednica i privrženost principima koji su izvan primordijalnog etničkog korpusa nisu u sukobu teško je ostvariv čak i u društvima razvijene demokratije. Teorije o višestrukim i preklapajućim identitetima pojedinaца koji u liberalnoj demokratiji svoje višestruke primarne i sekundarne odrednice ličnosti međusobno mire i usklađuju u polju građanskih vrednosti¹³⁷, povremeno, a čini se češće nego što bi savremeni liberali želeli, podrivene su snažnim udarima talasa nacionalizma¹³⁸.

¹³⁵ Laslo Vegel, „Multikulturalizam i moderno civilno društvo“, u Miloš Macura i Vojislav Stanovčić (ur.), *Položaj nacionalnih manjina u SRJ*, SANU, 1996, str. 314.

¹³⁶ Zagorka Golubović, „The fall of a multicultural community – the Yugoslav case“, u Božidar Jakšić, (ur.), *Interkulturalnost*, Beograd 1995.

¹³⁷ David A. Hollinger, *Postethnic America – Beyond Multiculturalism*, New York 1995.

¹³⁸ Samuel Huntington, *Ibid.*, 2005.

Varadi, iako se u osnovnoj ideji ne razlikuje od Kimlikine škole multikulturalnosti, ne smatra kanadsko iskustvo originalnim. Da su liberali u Evropi takođe smatrali da neutralnost države prema etnokulturnim različitostima građana ne može da generiše društvenu pravdu i harmoniju, argumentuje mišljenjem mađarskog sociologa Oskara Jašija (Jászai Oszkár) s početka dvadesetog veka, ali i primerima dobre prakse u regionu centralne Evrope. U tom smislu Varadi citira Jašijeva razmišljanja najviše posvećena položaju Mađara u dijaspori: „Minimalan program se može rezimirati sledećim rečima: ljudima trebaju dobre škole, dobra javna administracija i dobro pravosuđe. Postoji samo jedan put koji vodi do dobrih škola, dobre javne administracije i dobrog pravosuđa, put koji je važniji od bilo kakve tehničke ili institucionalne perfekcije, a koji se može ukratko definisati na sledeći način: imaćemo dobre škole, dobru javnu administraciju, dobro pravosuđe, samo ako ih ljudi budu imali na sopstvenom jeziku¹³⁹“. Varadi s razlogom primećuje da su vladari, čak i diktatori bili svesni da neutralnost ne funkcioniše u zemljama u kojima nacionalne manjine predstavljaju značajan segment stanovništva. U njima je lakše obezbediti lojalnost građana različitog etničkog porekla ukoliko oni mogu slobodno da koriste svoj jezik i ispoljavaju vlastitu kulturu u javnom prostoru. S tim u vezi Varadi formuliše tri aspekta etnokulturne pravde koji se razlikuju od društva do društva, i kao takvi iziskuju specifične mehanizme implementacije: prvi se odnosi na omogućavanje izvesnog posebnog prostora za manjine, tj. omogućavanje kulturne autonomije; drugi se odnosi na ravnopravno učešće manjina u javnom prostoru, odnosno kreiranje i sprovođenje politike koja omogućava razvoj manjinske kulture i jezika bez ikakve diskriminacije i treći, kontroverzni aspekt etnokulturne pravde, jeste „potraga za određenom protivtežom koja bi neutralisala skrivene etničke tendencije i pristrasnosti, i koja bi omogućila pretvaranje principa jedan čovek jedan glas u etnički monopol većine nad manjinom“¹⁴⁰.

Alpar Lošonc, polazi od dva primarna stava – prvi, multikulturalizam je u prošlosti zloupotrebljen za objašnjenje velikog broja

¹³⁹ Tibor Varady, „O šansama za etnokulturnu pravdu u centralnoistočnoj Evropi – sa osvrtom na Dejtonski sporazum“, u *Habitus*, nulti broj, Novi Sad, 1999, str. 71.

¹⁴⁰ Varadi, *Ibid.*, 1999, str. 73.

protivurečnih ciljeva, tako da je neminovna njegova rekonceptualizacija i što je moguće preciznije definisanje¹⁴¹; drugi, nakon ozbiljne postmodernističke revitalizacije fenomena multikulturalizma socijalna teorija nije ista, tj. ljudi ne očekuju da postmodernizam reši naše probleme, nego to očekuju upravo od multikulturalizma¹⁴². Zasluge za teorijsko uobličavanje fenomena multikulturalnosti u devedesetim godinama pripadaju Kimliki koji ga je tematizovao u svetlu obnove celokupne liberalne tradicije, ali i drugom izdanku kanadske filozofske škole Čarlsu Tejloru koji je raspravu o multikulturalizmu uklopio u grandioznu teoriju nastanka evropskih subjektiteta¹⁴³. Lošonc ne spada među autore koji multikulturalizam smatra tekovinom Moderne, već polazi od toga da modernitet nastaje desupstancijalizacijom različitosti koja je razotkrila arogantni stav po kojem je Drugi apsolutno Drugi i da nema nikakvih sličnosti između „njih“ i „nas“. Preokret čini shvatanje da modernitet ne pravi supstancijalnu razliku između pojedinaca jer se Drugi posmatraju kao isti u sklopu režima istovetnosti¹⁴⁴.

Na tragu Tokvilove škole političkog promišljanja, Lošonc problem demokratskog identiteta smešta u percepciju Drugog kao *alter ega* i u takvom nazoru multikulturalizam doživljava kao dinamičan odnos između istosti i različitosti, a ne kao puko okretanje ka različitosti. Na ovom mestu Lošonc nastoji da multikulturalizmu otupi oštricu segregativnosti koju ispoljava u sklopu loše kreiranih kulturnih politika država. Reč je u stvari o kulturnom učinku države u procesu izgradnje nacije, koji je, uglavnom u ime nacionalnog principa, usmeren ka sprovođenju režima istosti čiju okosnicu objedinjuju predanja i nacionalna mitologija. Pripadnici nacije nisu povezani samo motivima da se izbere za najbolje egzistencijalne pozicije već prvenstveno istovetnošću, nacionalnom pozicijom koju zauzimaju u institucionalizovanoj kulturnoj zajednici. Nacionalna država zasnovana na diskursu ulivanja prošlosti u sadašnjost i obezbeđivanja da se taj tok nastavi i u budućnosti – čvrsto je uporište njene

¹⁴¹ Joe L. Kinchloe & Shirley R. Steinberg, *Changing Multiculturalism*, Buckingham-Philadelphia 1997.

¹⁴² Robert Visser, „Multiculturalism and Us“, *Ethical Perspectives*, 1992, str. 159.

¹⁴³ Alpar Lošonc, „Kulturna pluralnost: apoteoza različitosti ili praksa prihvatanja“, *Srpska politička misao*, Beograd, 2000, str. 9.

¹⁴⁴ Lošonc, *Ibid.*, 2000, str. 10.

partikularnosti u odnosu na zahtev Moderne za univerzalizacijom. U tom smislu nacionalna država ima supstancijalnu, istorijsku ulogu da reprodukuje međugeneracijske odnose, da ispuni simbolima javni prostor i da obezbedi transferzalu na kojoj se pojedinac kreće između prošlosti i budućnosti. Nacionalna država uvažava demokratski fenomen u javnom prostoru uspostavljanjem i reprodukovanjem simboličkih i afektivnih izvora identiteta. To znači da se sprovodi režim istovetnosti u javnom prostoru¹⁴⁵.

U takvom kontekstu multikulturalizam deluje kao podsetnik neindiferentnosti nacionalne države u odnosu na kulturni identitet. Nacionalna država uglavnom podržava projekat javnog polja u kojem dominira jedan kulturni obrazac koji podrazumeva uslove za sistem unicifirajućeg nacionalnog obrazovanja i jezičke politike. Za razliku od mononacionalnog diskursa – priznanje različitosti koje je u osnovi multikulturalne paradigme zahteva „reinterpretaciju samog fenomena kulture i kulturnog pripadništva grupi“¹⁴⁶. Takav pristup ne isključuje usaglašenost i reprezentovanost etnokulturnih identiteta sa praktikovanjem i osnaženjem kulturnih prava. „Jednake mogućnosti za vidljivost za svaku etnokulturnu grupu pretpostavljaju životnu praksu u kontekstu date kulturne tradicije, obrazovanja novih naraštaja, shodno naracijama iste tradicije[...]“¹⁴⁷. Na tradiciji Kimlikine konstrukcije etnokulturne pravde, Lošonc naslućuje da kulturne potrebe grupe determinišu normativnu osnovu položaja članova zajednice koji resurse za obnavljanje identiteta crpe iz obrazovanja i komunikacije na maternjem jeziku.

Rezimirajući interpretacije multikulturalizma u Lošoncevim radovima utvrđujemo da je njegov pristup blizak Kimliki koji traži ravnotežu međusobno protivurečnih argumenata: s jedne strane, pažnju skreće na vrednosti kulturnog pripadništva i povezuje individualne i kolektivne aspekte ljudske egzistencije, a s druge, shodno liberalnom duhu, ističe značaj autonomije i analizira kulturni kontekst u funkciji proširivanja mogućnosti za smisleni izbor životnih planova.

¹⁴⁵ Lošonc, *Ibid.*, 2000, str. 16.

¹⁴⁶ Alpar Lošonc, „Multikulturalnost u evropskom zajedničkom prostoru: 1989 kao izvor mita“, *Habitus*, Nulti broj, Novi Sad 1999, str. 99.

¹⁴⁷ Lošonc, *Ibid.*, 1999, str. 99.

Slobodan Divjak zapaža da je multikulturalnost pojam dobro primljen kod onog dela intelektualne elite koja je tradicionalno naklonjena radikalnoj kritici etnonacionalne države. Osnovu svog kriticisma savremeni liberali crpe iz liberalne ideologije i prakse liberalne države i u taj diskurs smeštaju i multikulturalnost ističući samo jednu od njegovih komponenti – toleranciju različitosti. Međutim, upravo se tu krije zabluda, jer multikulturalizam je, kako s dobrom argumentacijom primećuje Divjak, opsežna kritika liberalizma.¹⁴⁸

U savremenoj literaturi je lako pronaći argumente multikulturalista za umerenu i radikalnu kritiku liberalizma. Zagovornici umerene struje unutar multikulturalnog diskursa ne dovode u pitanje postulate klasičnog liberalizma već se zalažu za inoviranje i proširivanje njegove paradigme. Neki među njima, da bi izbegli kritike branilaca hajekovsko-poperovske škole liberalizma uporištaj svojih inovacija nalaze upravo kod klasika liberalizma. Radikalniji kritičari se pak zalažu za odbacivanje bazičnih liberalnih vrednosti i potpunu rekonceptualizaciju teorije. Oba kritička pravca polaze od pretpostavke da „ukoliko se o zajedničkom dobru u liberalnoj državi uopšte može govoriti, onda je tu reč o desupstancijalizovanom zajedničkom dobru izraženom u univerzalizovanim političkim principima formalne slobode i jednakosti koji kao takvi ne mogu privilegovati ni jednu posebnu koncepciju pravde odnosno dobrog života, već postavljaju mogućnost svim građanima da slede vlastitu koncepciju dobra“¹⁴⁹. Iz te perspektive gledano, liberalna država je nepogodna da otelotvori bilo koju ideju javnog dobra, jer se ona unapred ograđuje od toga da reguliše njihovu potrebu za društvenošću.

U tom smislu liberalna država posmatra i javna dobra posebnih etničkih kultura. Postavivši supremaciju individualnih prava nad kolektivnim liberalna država jasno šalje poruku da kulturno etnička određenja ne mogu biti izvoriste i osnova za sticanje bilo kakvih prava. Kao što je već pomenuto, u središtu ovog diskursa je državno-teritorijalni pojam nacije koji je potpuno očišćen od kulturno etničkog

¹⁴⁸ Slobodan Divjak, *Problemi identiteta – kulturno, etničko, nacionalno i individualno*, Službeni glasnik, Beograd 2006, str. 67.

¹⁴⁹ Slobodan Divjak, *Ibid.*, 2006, str. 70.

elementa što implicira izjednačavanje nacionalnosti i državljanstva, i odvajanje etniciteta od države i njegovo smeštanje u sferu civilnog društva.

Ovi ideali liberalne države nisu u skladu s ljudskom prirodom i insistiranje na organicističkom pristupu društvu kao zbiru individua nije samo osnova za kritiku liberalne ideologije, već povod za krize koje su više puta uzdrmale našu civilizaciju. Divjak ističe da multikulturalisti ne samo što suprotno postulatima liberalne države traže prostor za očuvanje i razvoj vlastite kulture, već se otvoreno zalažu i za javno priznanje svojih specifičnih prava.

Svakako da ovo mišljenje nije novo, jer su mnogi autori upozoravali da liberali imaju problem s kolektivnim pravima¹⁵⁰, a nastojeći da tematizuje ovaj problem Dvorkin je u liberalnoj praksi uočio dva pravca: prvi je zasnovan na neutralnosti, a drugi na jednakosti. Ovaj drugi tip liberalizma zasnovan je na pozitivnoj posvećenosti egalitarnog morala koji obavezuje vlade da se od građana ne mogu zahtevati žrtve ili ograničenja koja zahtevaju njegovo vlastito napuštanje osećanja jednakosti.¹⁵¹

Upravo Kimlikina argumentacija priznavanja kolektivnih prava u javnom polju zasnovana je na jednakosti kao postulatu liberalne države. Vratimo se nakratko Kimlikinoj teoriji multikulturalnosti da bismo skrenuli pažnju na razloge zbog kojih je važno prava etnokulturnih manjina priznati kao prava zajednice, a ne kao zbir prava individua. Kimlika ističe da su određena prava, pogotovo ona koja se svode na razne vrste autonomija i njihovih teritorijalnih utemeljenja, imanentna isključivo kolektivnoj prirodi etnokulturnih zajednica. Sledeći argument za garantovanje kolektivnih prava Kimlika

¹⁵⁰ Vernon Van Dyke, „Collective Entities and Moral Rights: Problems in Liberal-Democratic Thought“, u Stapleton, Julia; *Group Rights – Perspectives since 1900*, Thommes Press, 1995, str. 180.

¹⁵¹ Među liberalima ne postoji saglasnost o jednakosti građana. U svojoj teoriji pravde Rols nastoji da ustanovi proceduru koja će dovesti do saglasnosti izbora principa pravednog društva od strane slobodnih i jednakih individua i u tu svrhu konstruiše prvobitni položaj u kojem se ljudi nalaze pod velom neznanja. Kao takvi svi imaju jednake početne šanse i niko nema prednost i ne trpi štetu zbog prirodnih ili društvenih okolnosti prilikom izbora principa. Uloga prvobitnog položaja je da obezbedi predstavljanje slobodnih i jednakih građana (Džon Rols, *Politički liberalizam*, Filip Višnjić, Beograd, 1998, str. 34).

nalazi u istorijskim sporazumima na osnovu kojih su stvarane i politički uređivane mnoge države¹⁵². Na kraju, poslednji argument koji Kimlika navodi u odbrani kolektivnih prava etnokulturnih grupa su njihovi zahtevi za priznanjem identiteta u javnom polju. Podsetimo ovde da Kimlika odbranu kolektivnih prava zasniva na individualnoj autonomiji i zato uporni kritičari njegove teorije svoje argumente zasnivaju kako na odbrani liberalnog individualizma, tako i na komunitarnim idejama.

Čini se da je teorijsku meru u sporu između Kimlike i liberala raznih provincija najbolje razrešila Jeal Tamir (Jeal Tamir) stavom da su međunarodna dokumenta s jedne strane neutralna prema priznanju kolektivnih prava, a s druge i dvosmislena kako u pogledu određenja prava, tako i u pogledu prava koja se na osnovu njih mogu propisati¹⁵³. Tamir zaključuje da ukoliko kolektiviteti ne mogu biti nosioci prava, to ne znači da države ne treba da usvoje institucionalne aranžmane kojima bi zaštitile članove grupa koje nemaju nikakvu društvenu moć.

No, ako je ovom medijacijom spor među liberalnim autorima ublažen, mada ne i razrešen, ostalo je otvoreno pitanje formalno pravnog utemeljenja kolektivnih prava. Vernon Van Dajk je pre više od četiri decenije problematizovao ovo pitanje dilemom da li etničke zajednice treba da budu posmatrane kao korporativna tela s moralnim pravima ili bi valjalo dodeliti im pravni status i prava¹⁵⁴. On time nije umanjio napetost u raspravi suprotstavljenih liberalnih struja koju s jedne strane personalizuju Kimlika i Tejlor a s druge pomenuti Kukatas (Chandran Kukathas), Mihael Hartni (Michael Hartney)¹⁵⁵ i Janoš Kiš (János Kis), ali je u raspravu o grupnim pravi-

¹⁵² Za primer Kimlika navodi Kanadu, odnosno Konfederalni sporazum iz 1867. godine na osnovu kojeg su frankofoni postali deo zajedničke države, kao i ugovore na osnovu kojih su isti status stekla indijanska plemena u Manitobi i ostalim delovima Kanade (Kymlicka, Will; *Liberalism, Community and Culture*, Oxford University Press, 1989, str. 170)

¹⁵³ Yeal Tamir, „Against Collective Rights“, u Joppke, C. And Lukes, S., *Multicultural Questions*, Oxford University Press, 1999, str. 179.

¹⁵⁴ Van Dyke, Vernon, „The Individual, the State and Ethnic Community in Political Theory“, i Kymlicka Will, *The Rights of Minorities Culture – Replay to Kukathas, Political Theory*, Vol. 20, No.1, February, 1992.

¹⁵⁵ Hartni smatra da priznavanju kolektivnih prava etnokulturnih grupa mora da prethodi rasprava o tome da li postojanje određenih grupa predstavlja vrednost

ma uveo ideju korporacije kao osnove da se kolektivitetima prizna titularnost u pogledu moralnih i subjektivnih prava. U suštini ove ideje je stav da se prava i odgovornosti grupe ne razlikuju od prava i odgovornosti pojedinaca koji je čine. Van Dajk međutim, pravi razliku između korporacija i etničkih zajednica jer one nisu tvorevine državnog prava, odnosno one nastaju nezavisno od države i utoliko se otvara pitanje mogu li one biti nosioci moralnih prava nezavisno od njihovog legalnog statusa. Prihvatajući i razvijajući ovu ideju potonji autori su u raspravu uveli i problem identiteta grupe kao osnove za njeno moralno delovanje, odnosno isticanje zahteva za priznanjem. U tom smislu etničke zajednice nemaju problem jer su u pogledu definisanja identiteta pročišćene i jasno ističu svoje zahteve kao moralne i legitimne.

koju valja zaštititi čak i po cenu kršenja prava pojedinaca. Potom bi trebalo utvrditi da li to ima i određeni moralni značaj, i najzad – postoji li potreba da se posebno štite prava grupe ukoliko se relevantna zaštita može obezbediti putem zaštite prava individua (Michael Hartney, „Some Confusion Concerning Collective Rights“, u Will Kymlicka, *The Rights of Minorities Culture, Political Theory*, Vol. 20, No.1, February, 1992, str. 203.

Politike multikulturalnosti

Rasprava o mestu kolektivnih prava etnokulturnih grupa u liberalnoj teoriji i praksi liberalne države je uprkos kritikama multikulturalizma otvorena i, bez obzira na to što je smeštena u diskurs Moderne, u dobu kada se dobar deo liberala saglasio da je istorija okončana – čini se da joj nema kraja. Uprkos osporavanju kolektivnih prava, čini se i to da je u određenom broju društava u kojima se neguje suptilna vrsta etičkih motivacija i političke kulture koji podržavaju multikulturalne vrednosti, moguće ostvariti normativni ideal multikulturalizma. Ukoliko nema ovih pretpostavki projekat multikulturalizma je teško realizovati, ali ne i nemoguće ukoliko se njegove vrednosti prihvate barem kao jeretičke konstrukcije, kako upozorava Raz, ili kao obaveze koje se pod određenom vrstom pravne prinude moraju implementirati.

U tom smislu trebalo bi praviti razliku između država „stare demokratije“ i država u kojima su revitalizovane demokratske vrednosti krajem dvadesetog veka. U prvima postoji kontinuirana demokratska tradicija u kojoj su suočavajući se između ostalog i sa etničkim animozitetima, separatizmom i drugim izazovima multikulturalnosti – razvile određeni senzibilitet za usklađivanje etnokulturnih različitosti. Priroda ovih senzibiliteta je različita, kao i što su različiti principi društvene organizacije i uređenja ovih država i mehanizmi društvene integracije i participacije etnokulturnih manjina.

Etnički i rasni konflikti na kraju dvadestog veka i bujanje nacionalizama i etniciteta na početku dvadeset prvog osporili su mišljenja o etnicitetu kao anahronizmu koji se ispoljavao isključivo u tradicionalnim društvima, u kojima ljudi žive u malim, izolovanim zajednicama, gde su masovne komunikacije i transport ograničeni¹⁵⁶. Pred-

¹⁵⁶ Seymour Martin Lipset, „Racial and Ethnic Tension in the World“, u *The Third World: Premises of U.S. Policy*, Institute of Contemporary Studies, San Francisco, 1978, str. 123–148.

viđanja da će etničke tenzije s razvojem iščeznuti izmirila su, u vremenu najvećih idejnih i ideoloških sporova, marksističke i nemarksističke teoretičare koji su smatrali da je integracija, odnosno asimilacija manjina u šire društvene zajednice neizbežna. Prvi su smatrali da će socijalizam, sam po sebi, razviti internacionalnu solidarnost u radničkom pokretu koja će zameniti potrebu za etničkom povezanošću ljudi. Industrijalizacija, razvoj komunikacija i globalna modernizacija trebalo je, po mišljenju nemarksističkih autora, da doprinese marginalizaciji etničkih i rasnih identiteta.

Savremeni svet pati od etničke „hipertenzije“, koja se u različitim oblicima ispoljava u razvijenim i nerazvijenim zemljama. Etnički ekskluzivizmi osim toga što su doprineli raspadu socijalističkih federacija i dubljoj polarizaciji postkolonijalnih društava, uslovili su i autonomaške pokrete u Kanadi, Italiji, Španiji, Velikoj Britaniji, Belgiji, Francuskoj. Motivi etničke homogenizacije različite su prirode, ali najčešće: ekonomski, kulturni i politički razlozi dovode do etničkih i nacionalnih pokreta koji promociju sopstvene etnije vide isključivo kroz dioptriju teritorijalnog partikularizma. S problemom etnifikacije politike suočavaju se države s demokratskim, ali centralizovanim sistemima (Francuska); federalnim uređenjima (Belgija, Indija, Rusija, Kanada, SAD, Nigerija); regionalne države (Španija, Italija); društva koja su okončala demokratsku tranziciju ili još uvek razvijaju demokratske resurse (baltičke države, Rumunija, Hrvatska, Mađarska, Srbija, Makedonija, Bosna i Hercegovina), postkolonijalne države (Nigerija, Ruanda, Kongo).

Etnički sporovi nisu uvek jasno izraženi. Međuetničke napetosti mogu se ispoljavati kroz religiju, jezik ili druge atribute etnosa¹⁵⁷. U Belgiji, osnovni problem valonsko-flamanskog spora su jezička (kulturna) prava, odnosno ravnopravna službena upotreba francuskog i flamanskog jezika. Slična je situacija i u Kanadi čije su federalne jedinice etnički homogene izuzev Kvebeka u kome frankofoni čine većinu u odnosu na anglofone. Problem jezičke dominacije anglofona nad frankofonima do 1969. godine i frankofona nad angofonima od 1977. godine u Kvebeku, prikriva dublje protivrečnosti, političke, ekonomske i kulturne prirode.

¹⁵⁷ Eric Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1790: Programme, Myth and Reality*, Cambridge, 1990. str. 65–101.

Religijske podele u službi etničke homogenizacije predstavljaju činioce velikog rizika za mir i bezbednost u različitim delovima sveta. Napetosti i konflikti u Severnoj Irskoj, Zakavkazju, na Balkanu, Indijskom poluostrvu, Persijskom zalivu, u multietničkim i multikonfesionalnim afričkim i azijskim državama, kao i sukobi unutar islamskih frakcija održavaju visok stepen globalne i regionalnih nesigurnosti.

Savremene države najčešće nisu konstituisane na etnički homogenim teritorijama već su u svoj sastav inkorporirale i veći ili manji broj pripadnika drugih naroda. Volker Konor (Walker Connor) je pisao da je ignorisanje etničkog pluralizma prilikom formiranja nacija, doprinelo produbljivanju problema jer se državne i etničke granice poklapaju samo u malom broju slučajeva.¹⁵⁸ Hiroviti *mapmaking* evropske diplomatije uslovio je da, veliki broj pripadnika više naroda (Albanci, Mađari, Srbi) živi u susednim zemljama. Etničke tenzije u afričkim državama takođe su posledica nacionalnih rragraničenja, koje su kolonijalne sile izvršile a da nisu poštovale kulturne, plemenske, jezičke prilike.

Države stabilne demokratije u zapadnoj Evropi suočavaju se sa specifičnim problemima u vezi sa etničkom heterogenosti stanovništva. Posmatrano na globalnoj ravni, rasplamsavanje etniciteta u postkolonijalnim društvima povratno su delovala i na zapadnu kulturu u kojoj su se etnički ekskluzivizmi obnovili na polovima centar – periferija. Konstantni priliv imigranata u zapadnoevropske države utiče na prirodu multikulturalnosti u savremenoj Evropi i zahteva prilagođavanja kulturnih politika. Zapadnoevropska kultura je, uprkos ekonomskoj propulzivnosti i otvorenosti, ostala nedodirljiva većini radnika migranata iz Istočne Evrope, sa Mediterana, a pogotovo pridošlicama iz Azije i Afrike. Imigrantska politika u Evropskoj uniji je selektivna jer favorizuje kretanje stanovništva unutar Unije i ograničava ekonomske migrante izvan tog područja. Savremene migracije ljudi s ratom zahvaćenih područja u Africi i Aziji, u državama Evropske unije određene su kao ugrožavajuće i uznemiravajuće i

¹⁵⁸ Od 132 države koje je Konor analizirao 1970. godine samo dvanaest (9,1%) moglo se smatrati etnički homogenim, u 53 države (40,2%) stanovništvo je podeljeno u najmanje po pet većih etničkih grupa, a u nekoliko država broj etničkih grupa i plemenskih zajednica doseže do stotine (Walker Connor, „Nation building or Nation-Destroying?“, *World Politics*, Vol. 24, No. 3, Apr., 1972, pp. 319–355).

izazvale su ksenofobiju, a u političkom delovanju zemalja EU bile su pogodno za populističko sticanje poverenja birača. Predrasude i diskriminacija migranata su u poslednjoj deceniji povećani, a u pojedinim zemljama desnica stiže simpatije zahvaljujući programu zasnovanom na strahovanjima od severnoafričke imigracije.

Etnički sporovi jesu opterećenje, i međunarodne organizacije i države izdvajaju značajna sredstva i ulažu napore kako bi sprečile ili kontrolisale šire nesuglasice koje ugrožavaju ostvarivanje ljudskih prava, funkcionisanje privrednih i društvenih odnosa i u najgorem slučaju predupredile izbijanje građanskih i regionalnih ratova. Etnicitet je međutim, često osnova iz koje se mogu podstaći masovni pokreti čiji cilj su šire socijalne i političke promene. Imajući u vidu prirodu etniciteta i politike multikulturalnosti Lipset se sredinom dvadesetog veka pitao da li će budućnost doneti integraciju etničkih identiteta u nadnacionalne ili će se nastaviti avanture sa politizacijom etniciteta¹⁵⁹.

Instrumentalizacija etniciteta zarad redistribucije političkih i ekonomskih resursa zasnovani su na podsticanju kolektivne solidarnosti i mobilizaciji pripadnika etničke grupe da se posvete očuvanju i zaštiti spolja ugrožene religije, jezika i tradicije. U velikom broju slučajeva etnički pokreti koji se mobilisu na ovaj način u funkciji su interesa političke elite koja svoje prave ciljeve prikriva ispod guste mreže međuetničkih odnosa.

Do ideologizacije etniciteta uglavnom dolazi prilikom neodgovarajućih odgovora na procese modernizacije. Najčešće, zarad političke kompeticije, zatomljena nacionalna i etnička osećanja se oživljavaju ili se konstruišu¹⁶⁰ novi identiteti. U procesu manipulacije sa etnicitetom, ideolozi etničkih pokreta računaju sa unutargrupnom solidarnošću, naročito u situacijama kada je etnos (nacija) ugrožen ili su njegove vrednosti dovedene u pitanje. U tom smislu etnicitet je efikasan kao osnova političke mobilizacije jer omogućava-

¹⁵⁹ Seymour Martin Lipset, *Political Man The Social Bases of Politics*, Anchor Books, Garden City, New York, 1960. str 322.

¹⁶⁰ Instrumentalizacije etniciteta u Africi i u drugim krajevima sveta pokazuju da su pojedine etničke grupe stvarane veštačkim putem kako bi se ostvarili politički interesi. Vidi kod: Donald Horowitz, „Symbolic Politics and Ethnic Status“, u A.D. Smith, *Ethnicity*, Oxford University Press, 1996. str. 285; Donald L. Horowitz, *Ethnic Groups in Conflict*, University of California Press, 1985.

va povezivanje interesa i osećanja. Ideolozi etničkih pokreta, obraćaju se iracionalnoj komponenti afektivnosti koja se, kada je etnicitet u pitanju, ispoljava u njegovim primordijalnim atributima¹⁶¹.

Varijacije instrumentalističkih teorija nalazimo u mišljenjima koja etnička osećanja racionalizuju i smeštaju u polje maksimalizacije korisnosti individualnih interesa. Etnička grupa se shvata kao zbir pojedinaca koji grupni identitet koriste da bi prigrabili što povoljniju poziciju prilikom sticanja i raspodele materijalnih vrednosti. Etnicitet je, na ovaj način poiman kao utilitaristička strategija koja se aktuelizuje kada su iscrpljene mogućnosti individualnih aktivnosti. Majkl Banton (Michael Parker Banton) zagovornik „etničkog utilitarizma“ kritikovan je najviše zbog metodološkog individualizma kojim je atomizirao etnos i ogolio ga u pogledu njegovih tradicionalnih obeležja¹⁶².

Hehterova (Michael Hechter) varijanta utilitaristističkog pristupa etnosu je izmenjena teorija racionalnog izbora¹⁶³. Proučavajući etnonacionalizam u američkom društvu Hechter razvija ideju o kulturnoj podeli rada između periferije i centra u kojoj se pojedincima na osnovu prepoznatljivih ličnih osobenosti, nude specifična, neatraktivna i niskoprofitna zaposlenja. Odgovor na nejednakost prilikom raspodele radnih mesta i životnih šansi je solidarnost članova etničke grupe. Diskriminacija pojedinca pojačava njegovu privrženost etničkoculturnom homogenom prostoru preko koga nastoji da obezbedi političku i ekonomsku promociju¹⁶⁴. Putinja i Fenar smatraju da su ideje sadžane u ovom pristupu bliske svim instrumentalističkim promišljanjima koji etnicitet doživljavaju kao oblik racionalizacije i povod jačanja grupnih interesa. Isti autori smatraju da je „značaj tih teorija što omogućavaju da razumemo da se ljudi ne bore naprosto zato što su kulturno različiti, već da one dosta dobro

¹⁶¹ Daniel Bell, „Ethnicity and Social Change“, u N. Glazer, (ed.) *Ethnicity, Theory and Experience*, Harvard University Press, 1995, str.141.

¹⁶² Michael Banton I, „The Actors Model of Ethnic Relations“, u A.D. Smith, *Ethnicity*, Oxford University Press, 1996. str. 98–107.

¹⁶³ Michael Hechter, „Ethnicity and Industrialization: on the Proliferation of the Cultural Division of Labor“, *Ethnicities*, 3, 1976, str.197; „Ethnicity and Rational Choice Theory“, u A.D. Smith, *Ethnicity*, Oxford University Press, 1996.

¹⁶⁴ Eric Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1790: Programme, Myth and Reality*, Cambridge, 1990.

'rade' kada treba da objasne situacije u kojima dolazi do etničkih sukoba, naročito u slučajevima etnonacionalizma"¹⁶⁵.

U tom smislu i dalje je teško predvideti kakve su perspektive demokratije u multietničkim društvima. Neki autori smatraju da etnicitet može biti izvor demokratske snage jer podstiče decentralizaciju, rotaciju i *power sharing*; drugi, poput više puta pomenutog Pjer Van den Berga izražavaju sumnju u mogućnosti demokratizacije multietničkih društava, jer je razvoj demokratije „direktno srazmeran stepenu saglasnosti o osnovnim vrednostima, a obrnuto srazmeran stepenu kulturnog pluralizma“¹⁶⁶.

Etnički sporovi u praksi ometaju razvoj demokratije u zavisnosti od vrste spora i načina na koji se uklapaju u političke strukture. U državama u kojima etničke grupe nisu brojne ili su disperzirane i međusobno su interesno heterogene – mogućnosti za uspostavljanje demokratije su realnije nego u državama u kojima je koncentracija etničkih grupa na kompaktnoj teritoriji, a distribucija političke moći nije pravedno raspoređena. Rizici po demokratiju su veći u društvima gde su nacionalni pokreti etničkih manjina ugrozili suverenitet države, a izgledniji u društvima u kojima se kroz raspravu i institucije rešavaju prava manjina u vidu raznih stepena autonomija. Vladajuće političke elite, ukoliko žele da obezbede stabilan razvoj etnički heterogenog društva imaju obaveze, ne samo u pogledu pravedne distribucije raspoloživih resursa, već i da nađu odgovarajući, za sve prihvatljiv, multikulturalni model.

Savremene multietničke države bi trebalo da budu usmerene ka pridobijanju građana za privržen odnos prema osnovnim društvenim vrednostima i institucijama. Privrženost, odnosno lojalnost građana ne bi trebalo da transcendenira i da stavlja akcenat na državu i njene razloge, već na skup pragmatičnih i za građane svrsishodnih delovanja kojima država stiče poverenje građana. Ukoliko ne uspe da postigne konsenzus u vezi s minimumom zajedničkih vrednosti multietnička država ne može da računa na održiv i stabilan razvoj.

¹⁶⁵ Filip Putinja, Žoslin Stref-Fenar, *Ibid.*, str.117.

¹⁶⁶ Vojislav Stanovčić, „Vladavina prava i suživot etničkih grupa“, u *Položaj manjina u SRJ*, Naučni skupovi, Knj. LXXXII. Odeljenje društvenih nauka, Knj.19, SANU, 1996. str. 49–71.

Po pravilu, međuetničke tenzije se stišavaju tamo gde je situacija s poštovanjem ljudskih prava zadovoljavajuća i gde je izvršena disperzija i podela vlasti. Po Lijphartu (Arend d'Angremond Lijphart) koji se zalaže za konsocijativni model demokratije¹⁶⁷, lideri etničkih grupa su spremni da poštuju „pravila igre“ ukoliko im se ponudi mogućnost da učestvuju u vlasti. Iskustva Švajcarske i Holandije su u prilog konsocijacije kao načina uređenja etnički heterogenih država.

Teorijski modeli konsocijacijom upućuju na ideje Altuzijevog (Johannes Althusius) kontraktualizma, iz kojeg Lijphart izvodi ideje o slobodi udruživanja društvenih zajednica i analognog prava na otcepljenje, ali i na shvatanje drugih teoretičara koji koristeći iskustva uspešnih konsocijacija dolaze do zaključka da se Lijphartov model mora proširiti u smislu koegzistencije različitih društvenih zajednica u granicama zajedničke države. Konsocijativna demokratija, slično federalnom principu,¹⁶⁸ omogućava pomeranje političkog odlučivanja iz nacionalnih u regionalne centre i omogućava lokalnu autonomiju etničkih grupa. Da bi konsocijacija bila uspešna, neophodno je u političkom sistemu implementirati mehanizme koji će omogućiti funkcionisanje konkurentskog zakona većine (veto manjinskih grupa) koji bi trebalo da zaštiti vitalne interese manjine, ali i da spreči eventualne oblike secesije i samovolje, potom neophodno je obezbediti proporcionalnu reprezentaciju na svim nivoima decentralizovane države i sigurnost ubiranja javnih prihoda i autonomno upravljanje poslovima u domenu utvrđenih nadležnosti.

Države „nove“ demokratije, pod kojima prvenstveno mislim na države u Centralnoj i Jugoistočnoj Evropi, u drugačijim uslovima izgradnje nacije uređuju nacionalni i regionalni multikulturalni prostor. Tokom istorije većina tih država je svoju političku kulturu gradila pod okriljem velikih imperija – Habsburške, Otomanske i najzad, Sovjetske. Izgradnja demokratskih institucija, procedura i senzibilizacija građana za multikulturalno okruženje odvijala se u različitim

¹⁶⁷ Arend Lijphart, *Democracy in Plural Societies: A Comparative Exploration*, New Haven, Yale University Press, 1977.

¹⁶⁸ Federalizam, da bi bio uspešan, zahteva pored ostalog da bude usklađen sa modelom etničkih podela. Nigerija je više puta menjala federalne granice dok nije pronašla modus pomoću kojeg je ublažila etničke tenzije. Vidi kod: Martin Dent, „Ethnicity and Teritorial Politics in Nigeria“, u Smith Graham, (ed.), *Federalism: The Multiethnic Challenge*, London, 1995.

istorijskim i regionalnim prilikama, tako da su se razvila dva autoritarna modela društvenih odnosa. Istina među njima postoje bitne razlike kako u pogledu očuvanja kohezivnih društvenih veza, uređenja administracije i prostora u kojem se razvijalo građanstvo, tako i u vezi s društvenim odnosima među koje spada i odnos prema etnokulturnim manjinama.

Promišljanja o prirodi multikulturalizma u ovim državama trebalo bi da vode računa o tome da su tokom komunističke prošlosti države imale različita iskustva s praksom poslednje velike ideologije koja je uzdrmala liberalizam, ali i da su u tom periodu razvile modele multikulturalnih politika koji determinišu savremene prilike. Prvo, voluntarizam socijalističke internacionale da će nacionalno pitanje u socijalizmu biti rešeno kroz solidarnost unutar jedinstvenog radničkog pokreta, imao je negativne posledice po razvoj malih etnokulturnih zajednica čiji su se identiteti ili stopili sa identitetima agresivnih susednih etnokulturnih grupa ili su dugo bili prikriveni. Drugo, socijalističke države su razvijale određene mehanizme zaštite prava nacionalnih manjina koji su u nekim slučajevima podrazumevali i određene vrste teritorijalnih i kulturnih autonomija.

Sasvim je sigurno da multietničke države „stare“ demokratije nisu razvile mehanizme zaštite specifičnih grupnih prava manjina, na način kako su to institucionalizovale države u Centralnoj i Jugoslovenskoj Evropi, ali je neosporno tačno da su više pažnje posvetile njihovoj društvenoj integraciji i da su u odnosu na njene specifičnosti osmišljavale odgovarajuće politike različitosti.

Primeru radi, kanadsko iskustvo s multikulturalizmom iz kojeg su potekle savremene političko-filozofske ideje o ovom fenomenu, imalo je i svoje mračne strane. Pre formiranja Konfederacije 1867. godine, koja je sve do 1931. bila pod formalnom jurisdikcijom britanskog suverena, francusko stanovništvo koje je naselilo oblasti Kvebek i Montreal, bilo je izloženo asimilaciji anglofona. Kako politika asimilacije nije uspeła, kod frankofona se razvio čvrst model odbrane autohtonih etničkih vrednosti. U savremenoj Kanadi, koja je organizovana u deset oblasti, prema Popisu stanovništva¹⁶⁹ iz 2016. godine živi trideset sedam miliona stanovnika, od kojih je 32% Kanadana, 45% je anglofona – Engleza, Škota i Iraca, 13% je frankofo-

¹⁶⁹ www12.statcan.gc.ca/census-recensement/2016/dp-pd/dv-vd/lang/index-eng.cfm

na od kojih većina, odnosno njih 29% živi u Kvebeku i 4,4% starosedelačkog stanovništva i imigranata. Među njima 73,6% je anglofona, 27,2% je frankofona. U samom Kvebeku anglofoni čine manjinsku grupu od oko 10% stanovništva.¹⁷⁰

Osnovna obeležja kanadskog multikulturalizma počivaju na istorijskim migracijama i utvrđivanju etničkih areala koje u savremenim uslovima uslovljavaju da je anglofonsko stanovništvo dominantno u devet provincija, a samo u Kvebeku žive u frankofonskom kulturnom i govornom većinskom okruženju. Ne bi trebalo zanemariti ni razlike koje proizilaze iz veroispovesti, a koje su imale velikog udela u razvoju dveju imigrantskih kultura. Podsetimo, dok su Francuzi kalvinisti, većina anglofonskog stanovništva su konzervativni katolici.¹⁷¹

O načinu razvoja kanadskog multikulturalizma svedoči i podatak da je tek 1969. godine francuski postao ravnopravan sa engleskim, ali i da je 1977. godine donet zakon prema kome je u Kvebeku francuski jedini službeni jezik. Već ovaj podatak ukazuje na to da su politički život zemlje obeležavale napetosti između federalne vlade u Otavi i Kvebeka koji, na osnovu Ustava iz 1982. godine, kao i ostale federalne jedinice raspolaže sa zakonodavnom, izvršnom i sudskom vlašću. Ove napetosti su došle do izražaja upravo nakon donošenja Ustava i usvajanja u Federalnom parlamentu Deklaracije o slobodama i pravima čoveka u kojoj su dominirala individualna prava nad kolektivnim za koje se Kvebek oduvek zalagao.¹⁷² Jer, nezadovoljni pre svega društvenim položajem i majorizacijom Kvebečani nisu ratifikovali Ustav sve do 1987. godine, odnosno do donošenja sporazuma u Mič Lejku (Meech Lake) kojim im je dodeljen po-

¹⁷⁰ David J. Bercuson, *Deconfederation: Canada Without Quebec*, Toronto, Ontario 1991.

¹⁷¹ Crkve su imale velikog udela u društvenom razvoju, pogotovo francuskog stanovništva. U vezi s tim trebalo bi pomenuti da su zbog zapostavljenosti državnih škola sa nastavom na francuskom, Francuzi pohađali uglavnom škole organizovane pri crkvama koje su negovale humanističke nauke.

¹⁷² Izazov kanadskom multikulturalizmu predstavlja i položaj oko 17.000 starosedealaca Eskima, odnosno njihovim zahtevom za upravljanjem u oblasti Navut (Naša zemlja) na severozapadnom delu Kanade koji su autohtono nastanjivali. Federalna vlada je uspela da se nagodi sa Eskimima u vezi s pravom na samoupravu, obeštećenjem i pravom korišćenja resursa, ali je to izazvalo gnev druge grupe domorodaca kojih je oko 60.000 i koji su zahtevali sličan aranžman.

vlašćen status na osnovu kojeg se frankofonskom stanovništvu garantuju kulturne, jezičke ali i zakonodavne specifičnosti i pravo veta Kvebeka u federalnom parlamentu¹⁷³.

Nakon donošenja amandmana iz Mič Lejka, Kanada se u stručnim raspravama uzimala za primer labave federacije, tim pre što su se protiv povlastica Kvebeku izjasnile provincije Manitoba, Nju Faundlend (Newfoundland) i Nju Brunsvik (New Brunswick). Koначno rešenje ne samo da nije postignuto, već su protiv njega na referendumu glasali i anglofoni i frankofoni: prvi nastojeći da spreče širenje grupnih prava frankofona u Kvebeku, a drugi smatrajući da im je priznato premalo prava. Ni nakon referenduma o otcepljenju Kvebeka 1995. godine na kojem je mali procenat glasova građana prevagnuo ka tome da ova provincija ostane u federalnom ustrojstvu zemlje,¹⁷⁴ situacija se nije bitno izmenila u pogledu odnosa dve podeljene etnokulturne zajednice.

Od 1971. godine federalna vlada je počela da razvija politiku multikulturalnosti koja je zasnovana na normativnom i praktičnom delovanju. Osnovu ove politike čini realno sagledavanje društvenih odnosa i kreiranje politike koja je trebalo da obezbedi afirmaciju različitih kultura i punu participaciju manjina u društvenom životu. Još sredinom šezdesetih godina kada su problemi frankofona i anglofona bili najizraženiji, formirana je Kraljevska komisija stručnjaka koja je trebalo da prouči problem kanadskog bilingvizma i bikulturalizma i predloži optimalna rešenja. Ona su bila usmerena ka odbacivanju asimilacionističkog modela i politike talenja identiteta i zalagala su se za pluralizam etnokulturnih identiteta koji bi trebalo da se, uz očuvanje osobenosti, uklape u jedinstveni kanadski identitet zasnovan na multikulturalnom mozaiku starosedelaca, kolonizatora i novog talasa imigracije koja je bitno izmenila etničku sliku Kanade.¹⁷⁵

¹⁷³ Pierre Fournier, *A Meech Lake Post-Mortem: Is Quebec Sovereignty Inevitable?*, Montreal 1991, str. 121.

¹⁷⁴ Prvi referendum na kojem se odlučivalo o statusu Kvebeka održan je 1980. godine i tada je 60% građana Kvebeka izabralo život u Federaciji. Petnaest godina kasnije, tek nešto više od 50% Kvebečana je podržalo isti životni plan.

¹⁷⁵ Kanadska imigraciona politika se menjala i prilagođavala kako unutrašnjim prilikama, tako i međunarodnim okolnostima. Najviše useljenika je iz evropskih, naročito

Implementacija preporuka je podrazumevala i donošenje Zakona o multikulturalizmu (21. juli, 1988) koji je osnova formalno-pravne legitimizacije etničkog pluralizma. Legalizacija multikulturalnosti koja je podrazumevala službenu upotrebu francuskog i engleskog jezika, ravnomernu participaciju etnokulturnih manjina u društvenom životu i priznanje njihovih identiteta iz kojeg je sledilo razvijanje mehanizama njihovog očuvanja, ne bi samo po sebi imalo smisla da nije bilo praćeno razvijanjem opšte društvene svesti o multikulturalizmu kao autentičnoj društvenoj vrednosti. Iako u početku otpori politici multikulturalnosti nisu jenjavali ni među anglofonima, niti kod frankofona, vremenom je podrška postala snažnija čime su ojačane i šanse da strategija Federalne vlade postane obrazac društvenog ponašanja.¹⁷⁶

Među primerima politike multikulturalnosti je i model razvijen u Španiji početkom sedme decenije dvadesetog veka. Ovu sredozemnu državu 2018. godine nastanjuje 46 miliona stanovnika: Kastiljanaca, Katalonaca, koji nastanjuju pretežno severoistočni deo zemlje, Galicijaca, Baska i drugih. U literaturi Španija se pominje kao država u kojoj etnička heterogenost predstavlja prepreku demokratiji. Sve do početka dvadeset prvog veka, od kada je separatistički pokret u Kataloniji ojačao i artikulisao političke zahteve, činilo se da su regionalizacija i decentralizacija države, dekoncentracija vlasti i autonomije za istorijske oblasti i narode čvrsti stubovi nacionalnog konsenzusa.

Koreni ideje o regionalizaciji zemlje su duboki i sežu u petnaesti vek kada je pre ujedinjenja 1479. godine postojalo više nezavisnih država – Leon, Navara, Kastilja, Aragon, Katalonija. Nakon ujedinjenja narodi u istorijskim oblastima su, uprkos snažnoj centralizaciji Monarha, održali svest o svom identitetu i najsnažnije su ih ispoljili 1873. i 1931. godine kada su obrazovane Prva i Druga španska Republika. Prva je bila zasnovana na federalizaciji zemlje, a druga na teritorijalnoj autonomiji istorijskih oblasti Katalonije i Baskije nakon Ustava iz 1931. godine. Rezultate „Druge republike“ poništila je diktatura generala Franka tokom koje je, sve do njegove smrti

istočnoevropskih zemalja, potom iz Azije i iz Karipskog pojasa. Za imigrantske kulture najviše su propustljivi Toronto, Vankuver i Hamilton, a najkonzervativniji je Kvebek.

¹⁷⁶ Kanadski izveštaj o sprovođenju Zakona o multikulturalizmu za 2004/2005.

1975. godine favorizovan kastiljanski jezik, a u pojedinim delovima zemlje izvršeno je etničko čišćenje.

Rasprave o uređenju višeeetničke zemlje počele su neposredno po Frankovoj smrti i obuhvatale su revitalizaciju obe forme tokom istorije sprovedene decentralizacije – širenje autonomija i federalizaciju. Međutim, još pre usvajanja Ustava bilo je jasno da je širenje autonomija, kao mekši, fleksibilniji model pogodniji za demokratski razvoj zemlje. U takozvanoj predustavnoj reformi autonomni status su dobile: Andaluzija, Asturija, Aragon, Baskija, Balearska ostrva, Galicija, Estramadura, Leon, Katalonija, Kanarska ostrva, Navara i Valensija. Ustavom je samo formalizovan status autonomija, ali ni jedna od novoformiranih autonomnih oblasti (La Manča, La Rioja, Kantabrija, Kastilja, Madrid, Mursija) nije u Ustavu implicitno pomenuta. Članovima 2 i 143 Ustava Španije predviđeno je pravo na autonomiju nacionalnosti i regiona koji se obrazuju na osnovu inicijative pokrajinskih, odnosno opštinskih organa.¹⁷⁷

Iako je u Ustavu naglašeno jedinstvo španskog naroda, autonomnim oblastima su postavljene široke ingerencije,¹⁷⁸ koje se između ostalog odnose i na zaštitu specifičnih etničkih identiteta građana. U tom smislu autonomnim oblastima je priznato pravo na sopstvenu heraldiku koja se ističe paralelno sa simbolima Španije, a predviđeno je da su pored kastiljanskog u službenoj upotrebi u autonomnim oblastima i lokalni jezici. U službenu upotrebu na nivou cele zemlje pored kastiljanskog uvedeni su i katalonski i galicijski. Osim toga u parlamentima lokalnih autonomnih oblasti obezbeđeno je srazmerno predstavljanje svih pokrajina, kao i u Generalnom kortesu koji je dvodom, a autonomne oblasti su zastupljene u Senatu kao domu teritorijalnog predstavništva.

Savremena Španija nije rešila sva pitanja u vezi sa usklađivanjem prirode multikulturalnosti zemlje, ali je dobar deo protivureč-

¹⁷⁷ Miodrag Jovičić, *Regionalna država*, Vajat, Beograd 1996, str. 38.

¹⁷⁸ Nadležnosti autonomnih oblasti su utvrđene Ustavom uz fleksibilnu podelu između centralnih vlasti koje reprezentuje Generalni kortes i vlasti u autonomnim oblastima, koja ova pitanja regulišu u statutima. Način donošenja statuta autonomne oblasti je specifičan jer ga donosi posebna lokalna skupština koju sačinjavaju delegacija pokrajina i članovi oba doma Generalnog kotresa izabrani u pokrajinama. Statut potvrđuje Generalni kortes čime ga država usvaja i štiti kao deo svog pravnog poretka (Jovičić, *Ibid.*, 1996, str. 39).

nosti i animoziteta koji su se ispoljavali i posle donošenja Ustava 1978. godine, a naročito pre toga, uspela da ublaži i stavi pod kontrolu pokrajinskih i centralnih vlasti. Iako se narodi poput Baska, Galicijaca i Katalonaca zalažu za dalje proširivanje autonomije i revitalizaciju ideja Prve Republike, ovlašćenja koja su stekli u oblastima koja tradicionalno nastanjuju su im obezbedila da samostalno upravljaju sopstvenim ekonomskim resursima, demokratski artikulišu svoje političke ciljeve i reprezentuju ih u centralnim vlastima i, na kraju, ostvaruju široku teritorijalnu i kulturnu autonomiju.¹⁷⁹

Uspeh katalonskog pokreta za nezavisnost 2017. godine uzdrmao je ne samo ustavni poredak Španije i teritorijalno političko ustrojstvo zemlje, već i društvene odnose. Obe činjenice, prva da je referendum o nezavisnosti i suverenosti podržala većina Katalonaca, i druga da on nije uspeo zbog toga što nije sproveden na celoj teritoriji Španije, kako predviđa Ustav, veoma su značajne i njihovo dovođenje u održivu i stabilnu ravnotežu zahtevaju nove intervencije u politici multikulturalnosti.

Iako postoji više država s razvijenim politikama multikulturalizma,¹⁸⁰ primer Belgije je interesantan jer je reč o državi koja je

¹⁷⁹ Siniša Tatalović, *Manjinski narodi i manjine*, Zagreb, 1997, str. 53.

¹⁸⁰ Egzistencija različitih nacija unutar jedne države ukazuje na njenu multikulturalnu prirodu koja je najčešće nastala kao rezultat voljnih i nevoljnih istorijskih činilaca. Neke od višenacionalnih država nastale su nakon imperijalnih i kolonijalnih osvajanja, druge su nastale nakon migracija stanovništava, a samo neke, poput Belgije i Švajcarske nastale su na osnovu sporazuma različitih kultura o obliku uređenja putem kojeg će ostvariti uzajamnu korist. U tom smislu karakterističan je primer Švajcarske čiji građani, uprkos različitom kulturnom i jezičkom poreklu izražavaju visok stepen lojalnosti prema višenacionalnoj državi. Prema Kimliki izvor njihove lojalnosti nije u apstraktnom patriotizmu, već u konkretnom odnosu države prema priznavanju i poštovanju identiteta građana različitog etničkog, kulturnog i jezičkog porekla. Izvor švajcarskog multikulturnog modela treba tražiti u spletu istorijskih okolnosti koje su prethodile usvajanju Ustava iz 1848. godine koji je građanski princip organizacije društva i države pretpostavio etničkom, ali je uvažavajući regionalne i kantonalne specifičnosti stvorio model koegzistencije između naroda različitog etničkog i jezičkog porekla i konfesionalnih pripadnosti. Na taj način, nakon dugotrajnih i bespoštednih sukoba konsensusom su utvrđeni temelji konstitucije koja je postala sinonim za stabilnu politiku multikulturalnosti višenacionalnih država. Dakle, za Kimliku ključna tačka Švajcarskog integrativnog multikulturalizma je institucionalno priznanje i poštovanje identiteta građana. U tom smislu u raspravu se može uvesti pojam lojalnosti koji podrazumeva da bi u

dugo ekvilibirala između etničkog haosa i skladne organizacije društvenih odnosa. Flamansko-valonski spor u Belgiji datira od otcepljenja kraljevine Belgije od Holandije 1831. godine kada je ustanovljen sistem prevlasti manjinske Valonske grupe u administrativnom i upravljačkom aparatu. Valonci koji govore jednim od francuskih dijalekata, sa devet miliona pripadnika čine 31% stanovništva zemlje, imaju tradicionalnu prevlast u administraciji i političkom životu nad 58% stanovništva flamanskog porekla koji govore autohtonim flamanskim jezikom. Povlašćen status Valonaca, bez obzira na njihovu bliskost s francuskom kulturom, činio ih je u smislu nacionalnih, odnosno izvanetničkih osećanja bližim identitetu Belgijanaca. S druge strane, Flamanci koji su pripadali nižim društvenim slojevima i koji su u raspodeli rada imali malo upravljačkih mesta – ličnu promociju su morali ostvarivati na francuskom jeziku i u okviru vrednosnog sistema izvan vlastite kulturne matrice.

Zahtevi Flamanaca za preraspodelom političke moći i kontrole nad resursima prikrivani su zahtevima za zaštitom jezičkih prava. Postepeno širenje prava na školovanje flamanskog stanovništva na maternjem jeziku doprinelo je unapređenju međuetničkih odnosa, ali je otvaralo i nove probleme i pomeralo granice ostvarivanja kolektivnih prava. Prva jezička reforma koja je pored školovanja na flamanskom obuhvatala i pravo na delimičnu službenu upotrebu ovog jezika u Flandriji počela je 1879. godine, ali je masovnije školovanje na flamanskom organizovano tek posle Prvog svetskog rata. Kako su uporedo s razvojem obrazovanja na flamanskom jačali zahtevi za upotrebom ovog jezika izvan Flandrije, Zakonom su 1962. godine utemeljena jezička granica između valonskog (francuskog),

modernom društvu aktivnosti država trebalo da budu usmerene ka pridobijanju građana za lojalan odnos prema vrednostima i institucijama države. Poimanje lojalnosti ne bi trebalo da transcendiru državu i da stavlja akcenat na državu kao neprikosnoveni autoritet, već na skup pragmatičnih i za građane svrsishodnih delovanja kojima država stiče poverenje građana i etničkih grupa. Ukoliko ne uspe da ispoštuje minimum zahteva u pogledu uspostavljanja identifikacionih vrednosti, teško da bilo koja država može računati na stabilan društveni razvoj. Osim ovog modela u literaturi se kao uspešni primeri ističu autonomija regiona u Italiji u čijem sistemu je naročito interesantan status Južnog Tirola, odnosno kulturna autonomija Nemaca u toj oblasti; status Nemaca u Danskoj i *vice versa*; autonomija Alandskih ostrva i drugo.

flamanskog, dvojezičnog flamansko-francuskog i nemačkog govornog područja. Na ovim jezičkim i etničkim osnovama, kroz brojne državne reforme konstitucionalizovan je belgijski federalizam. U tri federalne regije – valonskoj, flamanskoj i briselskoj – nastanjene su tri kulturne zajednice: frankovoni Valonci, Flamanci i Nemci.

Kako bi se obezbedila participacija zajednica i regiona u vršenju nadležnosti federacije, belgijski bikameralizam je od političkog i egalitarnog transformisan u federalni i neegalitarni¹⁸¹. U federalnom parlamentu Flamancima je pripao 41, Valoncima 29, a građanima s nemačkog govornog područja jedan mandat; kasnijim ustavnim reformama uređen je i status briselskog regiona u federalnom uređenju zemlje. Međutim, federalno uređenje nikada nije zaživelo u pravom smislu, jer odnosi između centralnih vlasti i vlasti u regionima formiranim na kulturnim i etničkim odrednicama nikada nisu do kraja usklađeni i uređeni, a jedan od razloga za sporove jesu različita mišljenja o statusu Brisela u federaciji. Dok je Valoncima ovo rešenje prihvatljivo, Flamanci mu se odlučno suprotstavljaju.

Politička kriza u Belgiji traje od 2007. godine i njena esencija jesu etniciteti flamanske i frankofonske zajednice, a složenost međusobnih odnosa ovih zajednica prenela se i na političke ciljeve države koje je sve teže uskladiti, jer među Flamancima je sve izražajnija podrška desnim političkim strankama koje zagovaraju secesiju, dok Valonci podršku daju levici koja se zalaže za jedinstvo u „federalnoj Kraljevini“.

Politika multikulturalnosti zasnovana na kombinaciji različitih tipova autonomija otvorila je problem širenja političkih i ekonomskih prava Flamanaca kao osnove za upravljanje resursima na teritoriji na kojoj ostvaruju pravo na samoupravu. Flamansko-valonski odnosi se usklađuju i institucionalno podupiru skoro dva veka i izgleda da se zahvaljujući širenju prava autohtonih grupa, socijalnom ujednačavanju, zaštiti ljudskih prava, a naročito negovanju nadnacionalnih vrednosti – kralj kao simbol jedinstva države, a Brisel kao središte evropske i NATO administracije, obezbeđuje nacionalna i regionalna stabilnost. No, paradoks multikulturalizma u ovom slučaju jeste to što se Valoncima čini da su kroz dva veka bor-

¹⁸¹ Marko Stanković, „Šesta državna reforma u Belgiji: novi, ali ne i poslednji stadijum devolucije“, *Analiz* Pravnog fakulteta u Beogradu Vol. 62, Br. 2, Beograd, 2014, str. 118.

be za priznanje svojih kulturnih prava Flamanci prebrzo ostvarili maksimalna prava.

Velika Britanija je politiku multikulturalnosti razvijala na iskustvima kolonijalne i postkolonijalne političke kulture, snažnim migracionim prilivima stanovništva iz bivših kolonija i iz Istočne Evrope, ali i na međusobnim verskim i etničkim različitostima autohtonih britanskih naroda. Neutralnost prema rasnim, etničkim, kulturnim i verskim, pretežno imigrantskim identitetima počela je da se menja sredinom šeste decenije prošlog veka nakon donošenja Zakona o rasnim odnosima (Race Relation Act¹⁸²). Suština zakonskih mera je u tome da je nasuprot dotadašnjoj politici tolerancije, odnosno ignorisanja rasnih i kulturnih različitosti, autohtonim i alohtonim manjinskim kulturama omogućeno ispoljavanje i čuvanje verskih i kulturnih obrazaca ponašanja. Nošenje tradicionalne odeće muslimana i Indusa, poštovanje sabata (sabbath) Jevreja, izgradnja bogomolja i otvaranje institucija prema zahtevima imigranata za ravnopravan položaj u obrazovanju i zapošljavanju, menjali su britansko društvo od postkolonijalne kosmopolitske zajednice nezainteresovane za kulturne različitosti ka savremenom šarmu kosmopolitizma lako uočljivom u Londonu i širom Britanije.

U knjizi *Slobodan svet* Timoti Garton Eš slikovito ukazuje na promene u britanskom društvu. Podsećajući na izvorišta liberalnog egalitarizma zasnovanog na slobodi i dostojanstvu pojedinca kroz reči pukovnika Tomasa Reinsbora (Thomas Rainsborou) izgovorenih 28. oktobra 1647. godine u Crkvi sv. Device Marije: „Ja zaista mislim da i najbedniji čovek, kao i onaj najbolji u Engleskoj, ima pravo na život [...] i ja zaista mislim da i najbedniji čovek u Engleskoj nije ni malo strogo vezan za tu vladu, ako ne bude imao pravo da glasa za nju“, Garton Eš nas uvodi u savremeni život londonskog Patnija u kojem je pomenuta Crkva: „Kad izađete iz crkve, i krenete nalevo glavnom ulicom u Patniju, videćete sledeće: kineski restoran brze hrane *Hot wok Express*, piceriju *Il Peperone*, italijanski restoran *Enoteca* [...], španski bar i restoran *La Noč*a, potom kafe *Nero* [...], kafe *Sturback*, *United Colors of Beneton* [...]; među njima se nalaze i stara, dobra poznata britanska imena: putnička agencija *Tomas Kuk*, *Millets* mantili, radnja čokoladi *Thornton* [...] i najзад, „svuda okolo na-

¹⁸² www.legislation.gov.uk/ukpga/1976/74/pdfs/ukpga_19760074_en.pdf

laze se Australijanci i Novozelandski, koje je jedan lokalni trgovac nekretninama oholo nazvao antipodima [...]. Okrug Sautfilds, lavi-rint malih ulica, kao da je mala Južna Afrika. Ljudi iz ostatka Komon-velta [...] iz Pakistana, Indije, Afrike i sa Kariba, nisu još toliko brojni u susednim delovima Londona. U svakom slučaju Patni se već sada diči hramom Sika, udruženjem afričkih porodica, i na Grisenhol Rou-du svetskim sedištem Ahmadija, disidentske muslimanske sekte koja je nastala u Pakistanu [...].¹⁸³

Savremeno britansko društvo jeste multikulturalno, jer među 65 miliona stanovnika Britanije: 6,8% poreklom je iz Indije, Pakistana i Bangladeša, 3,4% iz afričkih zemalja, 0,7% iz Kine i 0,4% iz arapskih zemalja. Nešto više od polovine Britanaca su hrišćani (59,3), muslimana je 4,8%, hindusa je 1,5%, sika 0,8%, a agnostika 25,1%.¹⁸⁴ Ali da bi britansko društvo, u smislu Parahove teorije, koja je uticala na savremene društvene promene, postalo i multikulturalističko¹⁸⁵ s punim društvenim vezama između „pridošlica“ i „domaćina“ Engleza, Škota, Velšana i Iraca, potrebna je politička podrška socijalnim promenama. Uprkos otvaranju britanskog društva prema kulturnim i verskim različitostima politička rasprava se i dalje vodi između konzervativnog pristupa o ukorenjenom britanskom identitetu tradicionalnih naroda i njihovog trpljenja (toleranciji) različitosti i laburista koji su spremni da priznaju grupne manjinske identitete. U procepu rasprave o identitetu savremene Britanije jesu i nesuglasice autohtonih naroda oko jačanja regionalnih identiteta, autonomije i nezavisnosti, kao i savremeni populizam koji obnavlja netrpeljivosti prema pridošlicama koje su sve do sedamdesetih godina

¹⁸³ Timoti Garton Eš, *Slobodan svet*, Samizdat B92, Beograd, 2006, str. 25–26.

¹⁸⁴ Institute of Race Relation, *Ethnicity and Religion Statistic* (www.irr.org.uk)

¹⁸⁵ Priznavanje određenih grupno specifičnih prava imigrantima i njihovo nesmetano ostvarivanje ne znači i da je multikulturalističko društvo ostvareno. U Velikoj Britaniji u kojoj je politika multikulturalnosti proglašena neuspešnom Sikima je dozvoljeno da mogu nositi kirpane i tradicionalne turbane i oslobođeni su nošenja kaciga prilikom vožnje motora i na gradilištima; muslimanima je osigurana halal hrana, devojčice su oslobođene nastave fizičkog vaspitanja, a Jevrejima je omogućeno da poštuju sabat i da pripremaju košer hranu u javnim školama. (Daniel L. Staetsky and Jonathan Boyd, *The rise and rise of Jewish schools in the United Kingdom*, Institute for Jewish Research, November 2016; Peter Hopkins, *Muslims in Britain: Race, Place and Identities*, Edinburgh University Press, 2009).

dvadesetog veka bile izložene otvorenoj rasnoj segregaciji i diskriminaciji koje su im osujećivale lične životne planove.

Jedan od paradoksa multikulturalizma, koji su inače česti, a neretko i bizarni, jeste i to da su britanski konzervativci, po pravilu neraspoloženi za otvorenu imigracionu politiku i priznavanje grupnih identiteta pridošlica, zalažući se za neoliberalizam i globalizaciju otvorili socijalno-ekonomske puteve pogodne za migracione tokove od periferije (bivših kolonija) ka centru (Velikoj Britaniji).

Britanski multikulturalizam jasno ukazuje na ekonomski aspekt u zapadnoevropskim politikama multikulturalizma. U prethodnim poglavljima opisan je socijalni kontekst koji je uslovio getoizaciju ekonomske imigracije iz Azije, Afrike, sa Balkana i Mediterana u zapadnoevropskim društvima, ali nije dovoljno ukazano na to da su politike multikulturalnosti i integracije pridošlica najčešće nastajale onda kada je nezadovoljstvo pridošlica socijalnom i ekonomskom nejednakošću pretilo da ugrozi bezbednost i udobnost starosedeoca. Priznavanje kolektivnih identiteta i pristup javnim školama i usluga bez otklanjanja nejednakosti u šansama u svakodnevnom životu jesu jalova politika multikulturalnosti koja je bila predmet suštinske kritike evropskih državnika s početka veka. Podsticaj imigraciji zarad ekonomskih razloga, zarad smanjivanja pritisaka na tržište rada nije i ne može biti politika multikulturalnosti, ali jeste gruba eksploatacija koja otežava vertikalnu socijalnu pokretljivost generacijama pridošlica. Po pravilu, dobro plaćeni upravljački i stručni poslovi „rezervisani“ su za domicilno stanovništvo i samo malom broju rasno, etnički i verski stigmatizovanih pridošlica.

Ni sa stanovišta postnacionalnog konteksta identitet imigrantskih grupa nije jednostavno odrediti. Kimlika je ovaj problem tematizovao ukazujući na to da bi nacionalni identitet trebalo da bude otvoren za pridošlice koje se nisu akomodirale u neki od autohtonih etnosa. To znači da bi identitet Britanca trebalo da bude otvoren svakom doseljenom Pakistancu ili Poljaku uprkos tome što nije kulturno asimilovan u tradicionalne etnije – engleski, škotski, velški ili irski.¹⁸⁶ Međutim, u svakodnevnom životu integracija u britansku kulturu znači prihvatanje, akomodaciju u lokalne autohtone

¹⁸⁶ Will Kymlicka, „Multicultural citizenship within multinational states“, u *Ethnicities*, 11 (3), 2011, str. 282.

identitete, što vodi ka novim paradoksima, poput toga da imigranti podržavaju lokalne etničke ekskluzivnosti. Kimlika u pomenutom članku navodi da je 45% etničkih Pakistanaca u Škotskoj, zahvaljujući politici škotske vlade da promoviše integraciju pridošlica, podržalo separatističku Škotsku nacionalnu partiju, ali ukazuje i na to da pridošlice koje najčešće dolaze iz zemalja sa ekstremnim etničkim ekskluzivizmima nisu došli u „novi svet“ da bi postali „pešadija u tuđim sukobima identiteta“ i u prilog tome navodi kanadsko iskustvo s Referendumom o otcepljenju Kvebeka 1995. godine kada je imigrantsko stanovništvo privrženo kanadskom identitetu glasalo protiv secesije.¹⁸⁷

Iz ovoga sledi još jedan paradoks multikulturalizma – da pojedincu koji prihvati nadnacionalni identitet Kanađanina ili Britanca zauvek mogu ostati zatvorena vrata dominantnih etničkih identiteta. Muslimanu sa Balkana ili iz bilo kog drugog kraja sveta islamofobija Engleza jeste prepreka za suštinsku socijalnu integraciju uprkos njegovom iskrenom ili formalnom prihvatanju britanskog multikulturalnog identiteta.¹⁸⁸ Prepreka britanskom multikulturalizmu u smislu Parehove dijaloške matrice jesu kako politike promocije autohtonih etničkih identiteta u britanskim državama, tako i politike privatnih korporacija i institucija koje kroz mrežu isključujućih kriterijuma obeshrabruju integraciju imigranata.

Zanimljivo je da u Nemačkoj, odakle je odjeknula krilatica o smrti multikulturalizma – jasne politike multikulturalnosti nije ni bilo. Nemačkom je mnogo glasnije odjekivalo to da svako može postati Amerikancem, a da se Nemačkom rađa, nego što su se mogli čuti zahtevi preko pet miliona imigranata. Zbrinuti socijalnim i radnim zakonodavstvom, uključeni u jeftin i kvalitetan obrazovni sistem, useljenike nije brinulo uskraćivanje državljanstva i ograničavanje političkih prava, a još manje zaštita etničkih identiteta koji su čuvani u grupama pridošlica. Ali kulturno zatvaranje pridošlica upravo je

¹⁸⁷ Kymlicka, *Ibid.*, 2001, str. 283 i 291.

¹⁸⁸ Sličnih situacija je bilo i u bivšoj Jugoslaviji u kojoj su studenti iz iste afričke države kolokvijalno nazivani Srbinom ili Hrvatom u zavisnosti u kojoj federalnoj državi su studirali, a i danas se u balkanskim i srednjoevropskim državama za pripadnike nacionalnih manjina koriste izrazi „rumunski“, „slovački“, „hrvatski“ ili „srpski“ Mađar, Rom ili Nemač.

ukazalo na to da je njihovo uključivanje u nemačko društvo osujećeno rasizmom i netrpeljivostima prema različitosti.

Tek osamdesetih godina prošlog veka u javnosti se, nasuprot uvreženom poimanju ekonomske i socijalne korisnosti pridošlica za nemačko društvo, podela i rasprava o humanim aspektima njihovog života. Grupa intelektualaca je 1982. godine potpisala Hajdelberški manifest u kojem je tražila da se zbog dobrobiti Nemaca, ali i imigranata, preispita imigrantska politika, a među crkvama je otvoren dijalog o suživotu. Milan Mesić podseća da je koncept multikulturalnoga društva „potekao u okviru luteranskih crkvenih akademija i zatim se raširio među drugim kršćanskim konfesijama, koji su osjećali potrebu za međusobnim prihvatanjem i razumjevanjem. Nesumnjivo je da se termin *multikulturalno društvo* pojavio 1980. godine u izjavi protestantskih i katoličkih crkava u suradnji s Grčkom pravoslavnom crkvom povodom ustanovljenja eufemistički nazvanog Dana stranih sugrađana“.¹⁸⁹

Nepovoljno za institucionalizaciju multikulturalne politike bilo je i to što je politička levica nastojeći da napravi distancu u odnosu na svaki, a naročito nemački, nacionalizam odlagala da se bavi kulturnim različitostima; s druge strane desnici je bilo dovoljno da pridošlicama obezbedi socijalnu sigurnost i posao. Suživot se odvijao kroz minimum veza između monokulturnih zajednica koje su s prezrenjem doživljavale jedne druge.

Situacija se izmenila sa drugom generacijom imigranata koji su zadržali veze sa identitetima predaka, ali su sve čvršće bili povezani i s nemačkom kulturom i jezikom. Suočeni s krizom građanskog i etničkog identiteta nisu bili ni Nemci, niti su osećali da su privrženi kulturi zemlje porekla. Paradoks je da je njihovom uključivanju u nemačko društvo doprineo porast nacionalizma i ksenofobije Nemaca nakon pada Berlinskog zida. Nastojeći da stiša nacionalizam levica je u društveni život uvodila programe i mere integrativne multikulturalnosti. U Frankfurtu, jednom od najvećih privrednih centara koji je privlačio veliki broj imigranata, imenovan je poverenik za multikulturalnost koji je imao ulogu medijatora u etničkim sporovima i trebalo je, u skladu s tada ekspanzivnim programima

¹⁸⁹ Milan Mesić, „Multikulturalizam u Njemačkoj“, *Migracijske i etničke teme* 26, Zagreb, 2010, str. 248.

Saveta Evrope, da promoviše interkulturalizam. Desetak godina kasnije slična povereništva su se osnivala širom Nemačke, a pridošlicama je omogućeno da biraju svoje predstavnike. U Vestfaliji je izabrano blizu stotinu ovakvih tela koja su delatnost koncentrisala na postizanje ekonomske, socijalne i kulturne uključenosti imigrantskih kultura. Naravno, ključne reči u njihovom radu su bile tolerancija i suživot. Konzervativni otpori multikulturalnim politikama bili su tako snažni da, ne samo što su propale inicijative o priznavanju kolektivnih prava manjinama – nego su i dobro osmišljene inicijative poput Konferencije o Islamu izgubile snagu zbog nerazumevanja prirode Islama i zbog toga pogrešno vođenog dijaloga.¹⁹⁰

Multikulturalizam nikada nije dobio značajnije mesto u državnoj kulturnoj politici. Istini za volju, uređen je položaj autohtonih manjina Lužičkih Srba i Danaca, u obrazovni sistem su uvedeni programi u kojima se promovisala tolerancija i suživot kultura, doneti su zakoni kojima je omogućeno deci imigranata da uz državljanstvo države porekla dobiju i nemačko državljanstvo, s tim da se po punoletstvu moraju opredeliti za jedno, u medijima su pored muzike i informacija o kulturi pridošlica sve češće emitovani sadržaji s političkim temama u kojima su imigranti druge generacije, integrisani u nemačko društvo, dobijali sve značajniji prostor. Značajan pokušaj ustanovljavanja politike multikulturalnosti učinjen je 2005. godine donošenjem Zakona o imigraciji koji je trebalo da olakša pridošlicama socijalnu, ekonomsku i kulturnu integraciju.

Teroristički napadi s kojim se suočio ceo svet uzdrmali su nemačku viziju multikulturalnog društva. Suočeni sa strahom od Islama i tihim, pa sve glasnijim nezadovoljstvom Nemaca, Federalna vlada se odlučila za populističke mere zabrane nošenja burki i nikaba u javnim ustanovama. Multikulturalisti su mogli samo nemo da posmatraju kako politika sopstveni promašeni kulturni koncept menja novim bezbednosno zasnovanim programom.

Uprkos ograničenjima nikada dovršene politike multikulturalnosti Nemačka jeste multietnička zemlja, ne samo zbog broja imigranata različitih generacija i zbog tendencije da će se taj broj usled ekonomskih razloga povećavati, već zbog toga što imigranti treće i četvrtе generacije, pretežno turskog porekla, obrazovani u nemač-

¹⁹⁰ Tariq Ramadan, *Islam: The Essential*, Pelican Book, 2018.

kim školama, vaspitani pod okriljem evropske političke kulture nisu raskinuli veze sa zemljom „očeva“. Skinuvši s pleća breme kompleksa pridošlica, svesni nepropustljivosti kulturnih granica, stvorili su osobenu kulturu pridošlica, dođoša – Kanaken.¹⁹¹ Jezik i kultura pridošlica postali su autohtona hibridna nemačka kultura i to je najveća pobjeda evropskog multikulturalizma i poruka da multikulturalizam nije mrtav, ali da su evropske politike multikulturalnosti evropocentrične, licemerne i zbog toga neuspješne.

Nasuprot tome, monokulturalisti leve i desne provenijencije pokušavaju da podmetnu kukavičje jaje kroz tezu da politike multikulturalizma doprinose paralelnim društvima i segregaciji kulturnih manjina, te da su one zbog zamrznute različitosti pogodno tlo za islamski fundamentalizam i etničke sukobe.¹⁹²

U centralnom i jugoistočnom delu Evrope savremene, a još manje istorijske politike multikulturalnosti su s teškom mukom upravljale razbarušenim, egocentričnim etnosima. Pragmatizam savremenih politika multikulturalnosti u ovom delu Evrope, koji se sprovodi u okviru uspostavljenih političkih i pravnih standarda, i uz pomoć i nadzor međunarodnih institucija – ishodište ima u iskustvu složenih istorijskih država sa ovog prostora da različitim oblicama autonomije uspostave stabilne političke zajednice i nastojanjima malih naroda da po svaku cenu stvore etnički homogene države sa strogo kontrolisanim politikama identiteta.

Naseljenost centralnoevropskih i balkanskih naroda odlikuju disperzija i život u dijaspori. U svakoj od država nastanjeni su pripadnici naroda iz susednih država, autohtonih manjinskih naroda i etničkih manjina koji su se na ovaj prostor naselili tokom istorijskih migracija. Etniciteti na ovom području su toliko upućeni jedni na druge da ih je, ukoliko zaista želimo da shvatimo prirodu multikulturalnosti ovog prostora, nemoguće posmatrati nezavisno.

Pojam Balkan ili jugoistočna Evropa, uprkos različitim geopolitičkim gledištima, uglavnom odgovara geografskim odrednicama, dok pojam Centralna Evropa zadržava tautološka značenja i podra-

¹⁹¹ Feridun Zaimoğlu, *Kanak Sprak*, Rotbuch, 1995; Elizabeth Loentz, „Yiddish, Kanak Sprak, Klezmer, and HipHop: Ethnolect, Minority Culture, Multiculturalism, and Stereotype in Germany“, u *Shofar An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies* 25(1):33–62, January, 2006.

¹⁹² Videti kod: Mesić, *Ibid.*, 2010, str. 255.

zumeva različito orijentisane koncepcije. Najčešće ideje o centralnoevropskoj regiji poticale su s nemačkog kulturnog prostora i nastojale su da racionalno supstituišu, raspadom Habzburške monarhije, nestale mogućnosti uticaja ka Istoku.¹⁹³

Uticajnu koncepciju geopolitičke organizacije Centralne Evrope napisao je Fridrih Nojman (Friedrich Naumann).¹⁹⁴ Ushićen uspesima Nemačke vojske 1915. godine, Nojman je državama Centralne i Jugoistočne Evrope namenio perifernu političku ulogu. Suverenitet i nacionalna osećanja Mađara, Čeha, Slovaka, Poljaka, Rumuna, Srba, Hrvata i drugih malih naroda nisu smeli da ugroze širenje i nemačkog duha i interesa, jer tek u proširenim granicama, Nemačka je ostvarivala željeni status velesile, ravnopravne s tadašnjim ekonomskim i vojnim imperijama Britanijom, Rusijom i Amerikom. Ideju o „ujedinjenoj“ Centralnoj Evropi Nojman je razvio iz mišljenja po kome država ne egzistira na neukroćenoj masi, već na istorijskoj nuždi i moralnoj dužnosti.

Nojmanov koncept je imao pristalice, ali je bio i osporavan od savremenika Karla Kauckog (Karl Kautsky) i Tomaša Masarika (Tomáš Garrigue Masaryk), koji su u ekspanzionizmu Nemačke ka Istoku (*Drang nach Osten*) videli opasnost po suvereni razvoj centralnoevropskih država. Nastojeći da se koncepcijski distancira od Nojmana, Kaucki je u raspravu, umesto do tada dominantnog koncepta *Mitteleuropa* uveo odrednicu „centralna Evropa“, a Masarik je afirmisao ideju o uspostavljanju saveza malih, demokratskih, centralnoevropskih država. Masarikove ideje bile su motivisane strahom od moguće restauracije antidemokratske i klerikalne Austrougarske monarhije ili, na njenim ruševinama, uspostavljanja nove Nemačke imperije.¹⁹⁵

Interesantan koncept srednjoevropskog kulturnog i duhovnog prostora sadržan je u književnosti Milana Kundera (Milan Kundera), Đerđa Konrada (György Konrád) i Danila Kiša. U esejima *Kidnapovani zapad* (Kundera, 1984), *San o Srednjoj Evropi* (Konrad, 1984) i *Varijacije na srednjoevropske teme* (Kiš, 1990) – ideja srednjoevropskog intelektualnog prostora doživljava se kao alternativa si-

¹⁹³ Milorad Ekmečić, *Srbija između Srednje Evrope i Evrope*, 1992. str. 27.

¹⁹⁴ Fridrich Neumann, *Mitteleuropa*, Berlin, 1915.

¹⁹⁵ Tomáš G. Masaryk, *Nova Evropa*, Doplnek, Prague, 1994.

stemu autoritarne političke vlasti. Ove ideje nemaju utemeljenje u nostalgичnim sećanjima na zajedničku prošlost, već im je cilj da apostrofiraju duhovnu i kulturnu osobenost Centralne Evrope u odnosu na dogmatsku isključivost Istoka i pragmatičnost Zapada. Iako se čini da su promišljanja, uz Klaudija Magrisa (Claudio Magris), autentičnih srednjoevropskih književnika, postmoderne megautopije tipa „republike intelektualaca koja će čuvati multikulturalnost i multietničnost ovog prostora, individualnost, kako svakog naroda, pa i najmanje etničke zajednice tako i svakog pojedinca“¹⁹⁶, reč je zapravo o idejama koje su razvijale svest o koegzistenciji različitih kulturnih obrazaca, jezika i mentaliteta, ali i jačale samosvest o iskušenjima koje život u multikulturnoj sredini donosi. Prema Klaudiju Magrisu ove teorije su „razvile svest o kulturi koja je kritici podvrgla sam osnov svake unitarne i totalizirajuće koncepcije.“¹⁹⁷

Na nasleđu multinacionalnih imperija srednjoevropske države su od devetnaestog veka nastojale da kulturni, nacionalni i politički identitet utvrde kroz „nacionalne preporode“, koji nisu ništa drugo do racionalizovane strategije nacionalne i kulturne homogenizacije koja je u državama zapadne Evrope ostvarena tokom prosvetiteljstva i na njegovom duhu uspostavljenoj nacionalnoj državi. Zapadna apsolutistička država omogućila je stvaranje monokulturnih društava kroz procese koji nisu bili opterećeni romantizmom i sentimentalnošću prema pluralizmu vera, jezika ili regionalnih i etničkih identiteta. Naprotiv, verska isključivost i netolerancija uslovljavale su udaljavanje i podele među bliskim religijama, etnosima i kulturama. Evropska istorija može se hronološki urediti upravo u odnosu na podele i na njima negovane netrpeljivosti.

Na proces nacionalne homogenizacije u zapadnoj Evropi značajnu ulogu su imale crkve koje su često, zarad profanog, zanemari-vale duhovno i vernike. Težnja za moći i svetovnom vlasti trajno je podelila i udaljila crkve inače bliskih religijskih učenja. Nepremostivi nesporazumi poput Velike šizme 1054. godine, raskola 1517. godine, ili hrišćansko-islamskih ratova oko kontrole Svetog grada¹⁹⁸ Je-

¹⁹⁶ György Konrád, „Der Traum von Mitteleuropa“, In: *Themenportal Europäische Geschichte*, 1987.

¹⁹⁷ Klaudio Magris, „Mitteleuropa: Čarolija jedne reči“, *Književnost* br. 11, Beograd, 1989.

¹⁹⁸ Nasuprot privrednoj i duhovnoj stagnaciji srednjovekovne Evrope, podeljene na Zapadno i Istočno hrišćanstvo, „islamske zemlje su uživale unutrašnji mir i sigurnost

rusalima – potresla su hrišćanski svet, otvorivši vrata podelama i konfliktima. Pomenute odluke su više zasnovane na političkim interesima, a manje na religijskim i kanonskim razlozima. Važnije od razloga koji su prouzrokovali podele i sukobe, jesu posledice koje su proizašle iz njih i koje su trajno zabeležene u kolektivnoj memoriji evropskih konfesija i naroda.

Docnije, kada su se verski i konfesionalni „centrizmi“ povezali sa etničkim i nacionalnim identitetima – religija je izgubila osnovu da zadrži bar deo univerzalnih vrednosti kako bi upućivale na dijalog utemeljen na toleranciji i uvažavanju različitosti. Nacionalno određene, umesto da šire duh tolerancije i razumevanja, crkve su preuzele tradicionalne, negativne stavove prema „neprijateljima sopstvene nacije i vere“. Isključivosti kojima su crkve nastojale da utiču na formiranje stavova o društvenim i političkim pitanjima, zaostavljale su konflikte i doprinosile su pre podelama i patnjama, no što su nudile miroljubiva rešenja.

Centralnoevropske države su istoriju evropskih podela obogatile janusovski licimernom etničkom homogenizacijom čiji je krajnji cilj bila osamostaljena, nacionalna država. Beloruski filozof Igor Babkoj smatra da su se države u centralnoj Evropi homogenizovale postepeno, prelazeći put od heterokulturnih, preko polikulturnih do monokulturnih društava. Ovaj proces se može pratiti i kroz knji-

i neuznemiravane ničim osim unutrašnjim ratovima, uspele su da izgrade impresivnu urbanu kulturu” (John Joseph Saunders, *History of Medieval Islam*, London, 1965, str. 155). Tek početkom drugog milenijuma, kada su islamske države oslabile zbog sukoba između verskih frakcija, hrišćanski svet se odvažio da protera muslimane sa evropskog Mediterana. Povod za ratove sa Saracenicima bilo je oslobađanje Jeruslima koji je pod muslimansku vlast pao 638. godine, a sve do početka svetih ratova muslimanska i hrišćanska zajednica mirno su koegzistirale. „Pod muslimanskom vladavinom hrišćanske crkve i stanovništvo su mirno živeli. Hrišćanski oltari i mošti postali su privlačna mesta za hodočašće hrišćanima. Jevrejima, kojima su hrišćanski vladari dugo zabranjivali da tu žive, bilo je dozvoljeno da se vrate, da žive i vrše verske obrede[...]” (Videti u John L. Esposito, *The Islamic Threat Myth or Reality*, New York, 1992, str. 47). Pod pokličem „Bog to želi“, papa Urban II poveo je hrišćane u rat, koji će trajno poremetiti odnose razumevanja i poverenja između islamskog i hrišćanskog sveta. „Bog je to, možda, zaista želeo, ali sigurno ne postoji dokaz da su jerusalemski hrišćani to hteli, ili da se išta neobično dogodilo tamošnjim hodočasniciima što bi potaklo takav odgovor u tom trenutku istorije” (Esposito, *Ibid.*, 1992, *Ibid.*, str. 50).

ževnost od Johana Urzidila (Johannes Urzidil) koji je centralnu Evropu doživljavao kao „duh iza nacija“, u kojoj su se postojeće nacionalne realnosti same ukidale i poništavale, do Franca Teodora Čokora koji je pisao da će raspad Monarhije „ukinuti“ nadnacionalni identitet i oživeti međusobno suprotstavljene nacionalne osobenosti i interese. Put od mogućnosti izbora jedne od mnogobrojnih kultura, do zatvaranja u kulture omeđene relativno unificirajućim vrednostima, prolazi kroz „čistilište“ koje se ispoljava u tri stadijumima: de-skripcije, projekcije i refleksije. U prvom – narod koji je „prepoznao“ samobitnost, nastoji da naučno zasnuje legitimnost svojih težnji. U stadijumu projekcije počinje formiranje kulturološke identičnosti budućih zajednica koja se obezbeđuje mitologizacijom zajedničke prošlosti i na njenim osnovama projektovanjem mita o besmrtnosti nacije i njenih svojstava: religije, jezika, običaja, istorijskog pamćenja koji se mogu očuvati isključivo u nacionalnoj državi. Treći stadijum refleksije nastaje pošto je kulturni i nacionalni prostor homogenizovan i kada se konstituše realno stanje.¹⁹⁹

O Centralnoj Evropi međutim, ne bi trebalo razmišljati isključivo kao o nadnacionalnom identitetu i celovitom geopolitičkom prostoru, jer „razlike među nacionalnim kulturama u ovom regionu veće su nego sličnosti, antagonizmi življi nego suglasja i homogenosti, a svi pozitivni civilizacijski susreti sežu u srednji vek i renesansu i najčešće su liturgijskog porekla“²⁰⁰. Sumnju u mogućnosti ujedinjene centralne Evrope nalazimo i u mišljenju mađarskog istoričara i politikologa Ištvana Biboa (István Bibó) koji je pisao da je „[...] za budućnost i perspektivu svakog naroda bolja i korisnija manja, nacionalno homogenija država, makar njome ne bili obuhvaćeni svi sunarodnici, nego glomazna manjinskim i nacionalnim pitanjima preopterećena država u kojoj bi se našli svi pripadnici većinskog naroda“.²⁰¹ Položaj etničkih manjina za Biboa je složeno pitanje, a odgovarajuće rešenje vidi u razvoju demokratskih institucija koje omogućavaju zaštitu individualnih (građanskih) i kolektivnih (etničkih) prava.

¹⁹⁹ Igor Babkoj, „Identitet Srednje Evrope između centra i periferije“, *Gradina*, br.5, Niš, 1997, str. 59–60.

²⁰⁰ Danilo Kiš, „Varijacije na srednjoevropske teme“, *Književnost* 2–3, Beograd 1990.

²⁰¹ Ištvan Bibo, *Beda malih istočnoevropskih država*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, Novi Sad, 1996.

Političke prilike i odnosi moći u postkomunističkom periodu dodatno su potisnule i anahronizovale ideju o globalnoj centralnoevropskoj političkoj zajednici. Ekonomska, tehnološka i vojna moć kojom je centralna Evropa raspolagala u prošlosti – pripala je državama „stare evropske demokratije“ koje u skladu sa svojim strateškim interesima određuju pravila igre. Među postkomunističkim državama centralne Evrope samosvest o jedinstvenom identitetu potisnuta je tako „[...] da su sigurni da su pripadali Srednjoj Evropi, a da u ovom trenutku ne znaju kuda pripadaju.“²⁰² Međutim, oživljeni narodni pokreti su na razvalinama komunističkog Levijatana glorifikovali liberalnu demokratiju. Na ulicama i u parlamentima centralnoevropskih prestonica volja većine je beskompromisno insistirala na uspostavljanju višepartijskog, parlamentarnog sistema, na ekonomskim reformama, zaštiti sloboda i prava građana i na njihovoj slobodnoj participaciji u svim sferama društvenog života. Krajem devete decenije dvadesetog veka u centralnoj Evropi i na susedom Balkanu osećala se esencijalna potreba za uspostavljanjem demokratije u „celom društvenom organizmu“²⁰³, što je značilo i uređenje međuetničkih odnosa i usvajanje održivih politika multikulturalnosti.

U zavisnosti od političke kulture i nasleđa iz predkomunističke prošlosti, države su različito odgovarale na izazove modernizacije. Tamo gde su koreni despotizma i samodržavnosti bili snažni i gde su oživljena osećanja ekskluzivne etničke pripadnosti, suštinske promene su izostale. Autoritarna država, spremna da etatizuje društveni, ali i intimni život pojedinca, vešto je zbacila odoru klanog zaštitnika kolektivnih interesa i preodenula se u rite folklornog nacionalizma zasnovanog na konceptu krvi i tla. U ovim postkomunističkim državama demokratija je „umrla mlada“, jer su retrogradni procesi ugušili vrednosti (neo)liberalne demokratije. Konstytucionalizacija revolucije-reforme podrazumevala je ne samo unošenje načela vladavine prava, pravne države, civilnog i pluralističkog društva u legislativu, već i stvaranje i razvijanje uslova za održivu institucionalizaciju njihovog sadržaja i otvaranje prostora za slobodnu participaciju svih pripadnika društva.

²⁰² Zoran Konstantinović, „Jugosloveni i 'Srednja Evropa'“, *Luča*, br.1, Nikšić, 1992.

²⁰³ Đerđ Konrad, „Antipolitika“, *Književnost*, br. 1–2, Beograd, 1991.

S limitrofnim kulturnim nasleđem, arhaičnim šarmom Orijenta, Levanta i Mediterana i pogledom uprtim ka odškrnutim centralnoevropskim vratima, Balkan je dokučiv pridošlicama koji su ljude i kulture koje ga nastanjuju prihvatili bez predrasuda i mitova o tribalnom, neukrotivom, nasilnom *Homo balcanicus* mentalitetu. Balkanski narodi su skloni da sopstvene kulture doživljavaju kao „kolevku“ evropske civilizacije i čuvara vrednosti na kojima se ona uzdiže²⁰⁴, a neretko i kao izвориšte obnove tih vrednosti u dekadentnoj i „posrnuloj“ zapadnoj Evropi²⁰⁵. S druge strane, Zapad je na Balkan gledao s manje romaničarskog zanosa, a s više paternalizma i arogancije. U putopisu „Balkanski duhovi“, američki novinar Robert Kaplan (Robert Kaplan), koji je neposredno pre raspada Jugoslavije izveštavao iz balkanskih zemalja, piše: „Narcizam svoje poreklo može da pronađe na Balkanu. U čumezima Beča, plodnom tlu za etnička trvenja bliska južnoslovenskom svetu, Hitler je naučio kako da mrzi na tako zarazan način“.²⁰⁶

Ovaj citat, istrgnut iz Kaplanovih utisaka sa putovanja po balkanskim državama, nastao na mitu o pomenutoj „balkanskoj krčmi nasred puta“ u kojoj kada se svetla pogase nestaje ljudskosti, ukazuje na „nepromišljenosti“ novinara, putopisaca, „prijatelja Balkana“ na osnovu kojih su se u političkim centrima izvan Balkana krojile granice među državama u regionu i podizali nepremostivi zidovi među bliskim kulturama. Kaplan nije ni prvi, niti je poslednji istraživač Balkana koji se uklapa u zapažanje bugarske istoričarke Marije Todorove o Balkanu „kao skladištu negativnih karakteristika nasuprot kojih je konstruisana pozitivna i samohvalna slika Evropejaca i

²⁰⁴ Vesna Goldsvorti, *Izmišljanje Ruritanijske Imperijalizma mašte*, Geopoetika, Beograd, 2000. U ovoj studiji Goldsvortijeva ukazuje da je britanska književnost devetnaestog veka odigrala presudnu ulogu u stvaranju negativne percepcije Balkana u ostatku Evrope.

²⁰⁵ Ljubomir Micić je razočaran Evropom između dva svetska rata smatrao da je „neiskvareni“ Balkan imao autentičnu snagu za „regeneraciju klonulog zapadnoevropskog čoveka“. U 43. broju časopisa *Zenit* objavljenom 1926. godine Micić upućuje otvoreno pismo indijskom pesniku Rabindrantu Tagori: „Mi varvari siti smo svih šupljih fraza o savremenoj kulturi i savremenoj civilizaciji. Nas varvare htela je da otruje ta civilizacija koja je na Balkanu sa krvavim blatom i milijardama stenica. A savremena civilizacija je stenica – savremena civilizacija je ljudožderska i antičovečanska.“

²⁰⁶ Robert, D. Kaplan, *Balkanski duhovi*, Den Graf, Beograd 2004. str. XX.

Zapada".²⁰⁷ Za razliku od pisaca koji o Balkanu i Balkancima pišu isključivo na osnovu ideoloških izvora i s puno predrasuda, Todorova se čuva da ne podstakne kod balkanskih naroda „osećanje osujećene izvorne nevinosti“²⁰⁸ i pruži im alibi za objektivni deo istorijske odgovornosti koju imaju u vezi s međusobnim netrpeljivostima i konfliktima.

Malo je pisaca, istraživača koji su našli ovu meru i koji su događaje na jugoistoku Evrope sagledavali u skladu sa značajem koji su oni imali za balkanske narode. Politički događaji i prekranja granica krajem devetnaestog i početkom dvadesetog veka promenili su geopolitički značaj i odnose snaga u centralnoj i jugoistočnoj Evropi, a sto godina kasnije, za vreme poslednjih „balkanskih ratova“ u kojima je etnicitet ponovo bio poluga dezintegracije, osetile su se posledice tih odluka koje su predominantno kreirane u političkim centrima van Balkana. Trebalo bi međutim, imati u vidu i to da je politički paternalizam država „stare“ liberalne demokratije prema balkanskim narodima delimično uslovljen njihovim otporom prema liberalizmu. Uprkos tome što liberalna ideologija ima i tradiciju u političkoj misli²⁰⁹ i uporišta u političkim doktrinama na Balkanu – ideje liberalne demokratije nisu prihvatane među balkanskim narodima s nadahnućem koje ih je pratilo u zapadnoevropskom političkom prostoru. Okoštale u političkim mentalitetima periferija velikih imperija, ali i zatečene i nemoćne da se suprotstave političkim interesima velikih sila, balkanske države su razvile političku kulturu čije specifičnosti pogoduju tradicionalnim konzervativnim društvenim obrascima. Ovo izвориšte prikrivenih, ali stalnih otpora idejama koje su dolazile sa zapada opstalo je zahvaljujući tome što su konzervativna kultura i njene prepoznatljive vrednosti i institucije (crkva, država, vojska) bile prijemčivije u odnosu na apstraktna načela građanskih sloboda, jednakosti, pravičnosti i ljudskih prava.

Dekonstrukcija ovih otpora, posebno u savremenim makroekonomskim i finansijskim prilikama, lakše se sprovodila u ekonomskim odnosima i privredi, a najsporije u promeni kulturnih obrazaca

²⁰⁷ Marija, Todorova, *Imaginarni Balkan*, Biblioteka XX vek, Beograd, 1998, str. 259.

²⁰⁸ Todorova, *Ibid.*, 1998, str. 11.

²⁰⁹ Videti: Dragan, Simeunović, *Novovekovne političke ideje u Srba – knjiga prva*, Institut za političke studije, Beograd, 2003; Milan Subotić, *Srbanje slobode*, IFDT–Gradina, Niš, 1992.

koji su ostali arhaično zatvoreni i etnocentrični. Balkanski narodi jedni o drugima prosuđuju s prenaplašenom kulturnom i nacionalnom arogancijom²¹⁰ koja, ne samo što zanemaruje limitirajuće tačke dodira, već i uspostavlja filozofiju „granice“ zasnovane na neprospoljivoj monokulturalnosti²¹¹.

Ukoliko sagledamo prirodu multietničnosti i konzervativnu političku kulturu naroda Balkana, tihe otpore liberalnim idejama i najzad, sumnju savremene liberalne teorije u politike kojima se nastojalo da upravlja multietničnošću, rizikujemo da raspravu o politici multikulturalizma na Balkanu ponovo usmerimo ka dilemi o tome da li se u Istočnoj Evropi, u koju se zbog ideoloških naslaga iz prošlosti geopolitički smešta i Balkan, mogu primeniti standardi liberalne demokratije.²¹²

Uticiji savremene liberalne doktrine i politike multikulturalnosti na konstitucionalizaciju multietničnosti i razvoj demokratije u balkanskim državama su takvi da, uprkos tome što su zasnovana na „novoliberalnom“ principu „etnokulturne pravde“, nisu ni pravična, niti suštinski doprinose unapređenju multietničnosti u regionu. Naime, tokom konstitucionalizacije multietničnosti, odnosno definisanja karaktera država i odnosa etničkih većina i manjina – zanemareno je da pravičnost u liberalnom diskursu zahteva i konsenzus oko barem minimuma zajedničkih vrednosti i međusobnu solidarnost unutar država.²¹³

Priroda balkanskih nacionalizama različita je u odnosu na nazore liberalnog nacionalizma i to ne bi trebalo zanemarivati ni tokom procesa jačanja demokratije i evropskih integracija regiona. Prihvatanje političkih ciljeva i konstitucionalizacija liberalne demo-

²¹⁰ Goran Bašić i Zoran Lutovac, „Ljudska prava i ‘opasni drugi’ u percepciji građana“, u *Građani Srbije i populizam*, (ur. Zoran Lutovac), Institut društvenih nauka, Beograd, 2017, str. 55–59.

²¹¹ Goran Bašić, „Etnokulturni identiteti – politike priznanja i prakse opstanka“, u zborniku *Stanje i perspektive multikulturalizma u Srbiji i u državama regiona*, (urednici Vojislav Stanovčić, Goran Bašić), Srpska akademija nauka i umetnosti, Naučni skupovi, Knjiga CLXV, Odeljenje društvenih nauka, Knj. 38, Beograd, 2016. str. 51–54.

²¹² Will Kymlicka & Magda Opalski, *Ibid.*, 2001.

²¹³ Goran Bašić, „Društveni identitet i etnokulturne politike“, u Vojislav Stanovčić (ur.), *Položaj nacionalnih manjina u Srbiji*, Naučni skupovi, Knj. CXX, Odeljenje društvenih nauka, Knj. 30, Srpska akademija nauka i umetnosti, Beograd, 2007, str. 97–116.

kratije ne znači i to da će oni po inerciji rešiti probleme demokratizacije društva – vladavina prava, pravna država, zaštita ljudskih prava, borba protiv korupcije i drugo, a najmanje to da će na pravičan način uskladiti etnokulturne različitosti i otkloniti narcisoidne ekskluzivizme koji proističu iz balkanske primordijalne košare.

Nesumnjivo je da se proces demokratskih promena na Balkanu odvija sporije nego u Centralnoj Evropi i da su izazovi i prepreke brojni. Početkom poslednje velike tranzicije balkanski Levijatan je prvom prilikom prigrabio izgubljeno žezlo ispod koga su vrcale varnice tribalnih strasti. Apoteozi priželjkivane demokratije i civilnog društva suprostavio se duh novog totalitarizma – ekstremnog nacionalizma, koji je šireći osećanja sumnjičavosti i ksenofobije zaveo viziju balkanskog multikulturalizma u arhaične plemenske saveze i mračne kutove homogeniteta.²¹⁴ Balkanski nacionalizmi su nekritički oživeli anahrone ideje o etničkoj i jezičkoj homogenizaciji i erupktivnom etnifikacijom politike sveli su multikulturni prostor u preuske granice nacionalne države koja, sputana harizmatiskom ideologijom i negativnim socio-emotivnim nabojem pređašnjeg autoritarnog sistema, nije smogla snagu, sposobnost i volju za decentralizacijom, tolerancijom i uspostavljanjem dijaloga sa alternativnim mišljenjima.

U literaturi je uobičajeno da se koreni nacionalizma izvode iz „doba prosvetćenosti“ i zaokruživanja procesa stvaranja država-nacija. Narodi su međutim, različito odgovarali na proces nacionalnog prosvetćivanja: s jedne strane na zapadu Evrope nacionalizam je imao progresivnu pokretačku snagu i odgovarao je promenama društvenih, ekonomskih i političkih odnosa, s druge strane u centralnoj Evropi, a pogotovo na Balkanu ovaj fenomen je prethodio zrelosti država i nacija za sveobuhvatnom kulturnom i političkom promenom. Na zapadu, nacionalizam je bio okrenut aktuelnim zbivanjima i uspešno je doprineo izgradnji političke nacije, a u susednim regijama na istoku – opterećen mitovima prošlosti i snovima o budućnosti projektovane na idealu „očinske zemlje“ – nacionalizam je, lišen sposobnosti za procenu političke realnosti, predstavljao prepreku modernizaciji.

²¹⁴ Jan Urban, „Nationalism as a Totalitarian Ideology“, *Social Research*, Vol. 58, No. 4, 1991.

Proučavajući evoluciju nacija i nacionalizma u centralnoj i istočnoj Evropi Ernest Gelner (Ernest Gellner) ukazuje na prilagođavajuće karakteristike fenomena. Svaka faza u razvoju nacionalizma, po Gelneru, poklapala se s ključnim političkim, ekonomskim i ideološkim zbivanjima. Bečki kongres je utemeljio principe pogodnne za razvoj nacionalizma u formi „evropskog imperijalizma“, nacionalni pokreti koji su bujali pred kraj devetnaestog veka inspirisali su formu „nacionalni iridentizam“, Versajska konferencija legitimizovala je „trijumf nacionalizma“, da bi tokom faze „homogenizacije“ koja je porodila totalitarne ideologije i režime – nacionalizam ispoljio svoju mračnu stranu; zatim, u modernom dobu nacionalizam kao protivteža političkim, ideološkim i ekonomskim monopolima i centrizmima predstavlja progresivan put ka građanskom društvu i pluralizmu²¹⁵.

Na tragu Gelnerove analize fenomena nacionalizma, Griffiths (Stephen Iwan Griffiths) u regionu Centralne Evrope izdvaja pet formi nacionalizma koji mogu usloviti međuetničke napetosti: državni nacionalizam, pan-nacionalizam, koji nastoji da „topi“ sitnije kulturne i političke zajednice bilo nametanjem sopstvene kulture, bilo politikom „familija kulture“, zatim hipernacionalizam – imanentan državama sa agresivnom i etnocentričnom nacionalnom kulturom, te pozitivni nacionalizam u smislu Gelnerove poslednje faze razvoja nacionalizma, do kojeg se nije vinula ni jedna država u regionu²¹⁶.

Očekivanja da će etnički i verski podeljena balkanska društva s iskrenošću i nadahnućem prihvatiti liberalni model „etnokulturne pravde“, primeniti pravne standarde zaštite manjina i time uspostaviti stabilne društvene odnose – u najmanju su ruku naivna. Uverenje evropskih institucija, ako je ikada i postojalo, da će države u regionu same po sebi, primenjujući „evropske standarde“ zaštite manjina, naći politički pragmatične i društveno prihvatljive modele upravljanja multietničnošću nije realno i to potvrđuje kako stanje demokratije, tako i međuetnički odnosi u regionu: Makedonija je etnički sve dublje podeljeno društvo; u Bosni i Hercegovini odnosi među

²¹⁵ Ernest Gellner, „Nationalism and Politics in Eastern Europe“, *New Left Review*, No. 189 Sep/Oct. 1991, pp. 127–34.

²¹⁶ Stephen Iwan Griffiths, *Nationalism and Ethnic Conflict, Threats to European Security*, Oxford University Press, 1993.

konstitutivnim narodima su prepreka izgradnji demokratske države; Hrvatska i Srbija su primenom pomenutih standarda podstakle „segregativni multikulturalizam“; Kosovo je, uprkos tome što je čvorište rešavanja „albanskog pitanja“, u političkom smislu još uvek „čar-dak ni na nebu ni na zemlji“. Albanija i Grčka su pretežno monokulturalna društva, a etnički zanimljivim ih čini paternalistički odnos prema sunarodnicima u državama u regionu. Grčku zapljuskuju i sve snažniji imigracioni talasi koji menjaju karakter grčkog društva. Takođe, zemlje na istoku Balkana: Rumunija, Moldavija i Bugarska, s brojnou dijasporom u centralnoj Evropi (Transkarpatju i Pridnestrovlju) potvrđuju da složenost međuetničkih odnosa na Balkanu funkcioniše po principu spojenih sudova – kriza izazvana u odnosima etničkih grupa u jednom delu regiona po pravilu se prenosi i u njegove druge delove.

Međunarodne organizacije modele upravljanja multikulturalnošću nastale u zapadnoj političkoj kulturi – nekritički primenjuju u balkanskim državama koje su se istorijski formirale u bitno različitim političkim i kulturnim uslovima. Pravično, ali i održivo uređenje odnosa među balkanskim državama podrazumeva, kao i u slučaju centralne Evrope, holistički pristup razumevanju regiona kao specifične heterogene kulturne celine i svake države ponaosob kao posebne i jedinstvenstvene celine. Kako bi se takva politika uspostavila i održala, potrebna je politika multikulturalnosti bitno različita od postojeće koja je donekle bila uspešna u vezi s priznavanjem i zaštitom etnokulturnih identiteta manjina, ali koja je potpuno neuspešna u vezi s njihovom integracijom.

Alternativa politikama pluralizma monokultura jeste ideja interkulturalizma: „U tom smislu, trebalo bi razmišljati je li za stabilnost etnički raznolike zajednice, prihvatljivo razvijanje modela prožimanja kultura u kojem svaka od etničkih i kulturnih zajednica doprinosi obogaćivanju društva kroz svojstvene tradicionalne duhovne, povijesne, kulturne, jezične osobenosti i svjesno se, zbog izgradnje građanskih principa jednakosti, odriče nekih od ekskluzivnih prirodnih, povijesnih ili drugačije rečeno etničkih prava koja crpe iz svog kolektivnog identiteta. U takvoj zajednici poželjni su bilingvizam i multilingvizam, prihvatljive su i razumljive susjedne, različite kulture u čijoj se matrici nalaze i točke dodira, uzajamnih razmjena i zajednička polazišta. Interkulturalna zajednica podrazumjeva da su gra-

đani istinski jednaki, ne samo pred zakonom već i u tome da njihovo porijeklo, etničke, kulturne i jezičke osobenosti ne mogu biti ni prepreka ni prednost u njihovoj društvenoj zajednici, a da je zastupanje njihovih interesa obaveza koja proizlazi iz integrativnog koncepta društvene organizacije“²¹⁷.

Interkulturalnost je svakako poželjan model društvenih odnosa koji bi mogao da doprinese stabilnosti, efektivnoj demokratizaciji i postepenoj promeni političke kulture u regionu, ali pitanje je da li je, s obzirom na traumatično iskustvo jugoslovenskih naroda sa državnim interkulturalnim projektom, moguće. Ako se u obzir uzmu i kritike evropskih državnika upućene politikama multikulturalnosti, zatim, još uvek snažan proces „buđenja i jačanja“ etniciteta grupa za koje se verovalo da su se utopile u susedne etnije, te kulturna i politička homogenizacija balkanskih muslimana – onda s puno pažnje i veština treba „oživeti“ balkanski multikulturalni projekat. Za države u regionu, a i u širem geografskom prostoru, interkulturalizam je poželjan model socijalnih odnosa, a da postane i realna politika potrebne su korenite reforme obrazovnih, kulturnih i socijalnih sistema. S druge strane, u uslovima savremenog tehnološkog razvoja i komunikacija koje zahtevaju pogled iza horizonta primordijalnih kulturnih i etničkih podela, pomenute promene nisu nemoguće. Interkulturalnost u kojoj se građansko i nacionalno preklapaju mogla bi da bude izlaz iz procepa koji je napetost između ova dva principa produbila u Evropi. Na dnu te jame su balkanski narodi opterećeni bremenom sopstvenih etnokulturnih narcizama, a povrh njih pritiskaju ih narcizmi „velikih“ evropskih naroda koji u svojim kulturnim matricama imaju jednako teške, ako ne i teže probleme u vezi s poimanjem kulturne raznolikosti.

Zbog toga je teza da se zapadni, liberalni multikulturalni model ne može izvesti na jugoistok Evrope bez nužnih prilagođavanja prilikama i kulturama ovog regiona tačna. Kada je u pitanju priznavanje i zaštita etnokulturnih identiteta manjina situacija je nešto povoljnija, jer su međunarodni standardi propustljivi za nastojanja država da uredi položaj manjina u skladu s nacionalnim prilikama. Istini za volju, za zapadnobalkanske zemlje, do sticanja punog član-

²¹⁷ Vesna Stanković Pejnović, „Makedonija na raskršću između evropskih integracija i baklanizacije“, (*Rukopis*, str. 17).

stva u EU, važe, kao što su važili i za ostale države iza „poderane gvozdene zavese“, i pomalo zaboravljeni Kopenhaški kriterijumi iz 1993. godine kojima se pored pravnih i ekonomskih reformi insistira i na političkim promenama kojima se postiže puna stabilnost institucija koje osiguravaju demokratiju, vladavinu prava, poštivanje ljudskih prava i zaštitu manjina.

Uporedna iskustva ukazuju na to da su balkanske države primenjujući „evropske“ standarde zaštite manjina razvile model koji se javnim politikama usmerava na dva nivoa. Na prvom nivou, države obezbeđuju normativne i infrastrukturne uslove za zaštitu etnokulturnog identiteta manjina i njihovo učešće u političkom životu. Postignuti rezultati javnih politika u vezi sa zaštitom identiteta manjina dobrim delom se poništavaju na drugom nivou u kojem nedostaju mere delotvorne integracije manjina u društvo. Umesto toga razvija se segregativni multikulturalizam koji nije ništa drugo do puko egzistiranje mnoštva međusobno nepovezanih monokulturnih identiteta u nestabilnom političkom okruženju.

U većini balkanskih država nacionalne (etnokulturne) manjine nemaju društveno i političko okruženje koje uravnoteženo prihvata pluralnost ličnih identiteta građana pripadnika nacionalnih manjina – kao državljana, građana i kao pripadnika određenih etničkih i verskih zajednica. Uporedni uvid u ustavne i političke sisteme balkanskih država ukazuje da je reč o državama u kojima je teret suvereniteta na većinskom narodu, a da su manjine sastavni deo nacionalne i državne celine. Ustavi u kojima je ostvaren primat građanstva nad nacionalnim ideologijama (Bosna i Hercegovina, Kosovo, Makedonija) doneti su pod snažnim pritiskom međunarodne zajednice nakon sukoba koji su ugrožavali regionalnu i evropsku bezbednost. Ali ni u ovim ustavima nisu obezbeđene suštinske pretpostavke građanske ravnopravnosti manjina. U vezi s tim često se pominje nesprovedena presuda Evropskog suda za ljudska prava kojom je jasno ukazano na diskriminaciju pripadnika manjinskih zajednica u Bosni i Hercegovini, kojima je za razliku od pripadnika konstitutivnih naroda Bošnjaka, Hrvata i Srba, uskraćeno pasivno biračko pravo da se kandiduju i da budu birani na funkciju predsednika države²¹⁸. U Makedoniji, ustavne promene iz 2002. godine pored

²¹⁸ [www.mhrr.gov.ba/ured_zastupnika/novosti/default.aspx?id=1008&lang=bs-BA](http://www.mhrr.gov.ba/ured_zastupnika/novosti/default.aspx?id=1008&lang=Tag=bs-BA); Edin Hodžić i Nenad Stojanović, „Novi-stari ustavni inženjering? Izazovi i

toga što su pojačale osećanje etničkih Makedonaca da su njihovi naponi na postizanju društvenog konsenzusa iskreniji i veći od doprinosa koji u tom cilju pružaju etnički Albanci, nisu doprinele osećanju drugih etničkih manjina da im je državni multikulturalni projekat obezbedio osećanje potpune jednakosti.

Kada je reč o osmišljavanju politike u kojoj se postiže širi društveni konsenzus, osnovni društveni ugovor, ne o minimalnom, već o optimalnom održivom sistemu društvenih vrednosti, situacija je još složenija. Priličan je broj istorijskih i savremenih primera propuštenih prilika da se uspostavi stabilna i održiva multietnička država u regionu. Jedan od njih je makedonski model kvazikonsocijativne demokratije: „Makedonija je država u nekoj vrsti zamke nametnutog Ohridskog sporazuma jer to nije društveni ugovor nastao voljom građana, već voljom „međunarodne zajednice“ koja se nominalno zalagala za očuvanje multikulturalnog društva, a zapravo proizročila da građanin (p)ostaje zarobljen nacionalnim određenjem“²¹⁹. Dakle, reč je o politici multikulturalnosti čija je funkcija bila da obuzda nasilje, uspostavi stabilnost u regionu i predupredi moguće etničke sukobe u Bosni i Hercegovini i na Kosovu. Ostaje otvoreno pitanje da li je 2002. godine propuštena prilika da se, na primeru Makedonije, regionu ponudi model funkcionalne multinacionalne (multietničke) države. Umesto toga usvojena je ranjiva politika dvonacionalnog i dvojezičkog multikulturalizma čija posledica je faktička etnička segregacija.

Proces evropskih integracija bi trebalo da udalji region od pežorativnog pojma balkanizacije koji podrazumeva podele, etničke sukobe i nerazumevanja i da ponudi političke i društvene modele u kojima demokratija u svojoj kolevci na Balkanu diše punim plućima. Istovremeno, Evropa se suočava s različitim izazovima koji zahtevaju delotvorne multikulturalne politike. Sve snažniju, obrazovaniju, politički organizovaniju i verski i kulturno jasno različitu evropsku muslimansku zajednicu ne može zadovoljiti folklorni multikulturalizam koji podrazumeva trpljenje, a ne prihvatanje različitosti kao jedna-

implikacije presude Evropskog suda za ljudska prava u predmetu Sejdić i Finci protiv BiH“, *Analitika* – Centar za društvena istraživanja, Sarajevo, 2011.

²¹⁹ Goran Bašić, „Macedonia: An Unfinished State“, u Vesna Stanković Pejnović & Mirjana Stanković (ur.), NOVA, New York, 2017. str. 185–195.

kih dominantnim kulturama. Ako su doskora svest o državi, njenoj socijalnoj i ekonomskoj funkciji i strah od „samostalnosti“ bili preva- ga koja je sprečavala separatističke pokrete u Evropi – referendum u Kataloniji i donekle u Škotskoj o nezavisnosti, ukazuju na to da je razlika koja je do sada imala prevagu u održavanju reda u evropskoj multikulturalnoj košari sve manja.

Dilema – evropeizacija ili balkanizacija – neprestano se pre- pliće u politikama i društvenom životu regiona. Standardi liberalne demokratije mogu doprineti da se uspostavi izvestan pravni i poli- tički sistem koji će omogućiti funkcionisanje institucija i postepen razvoj demokratije, ali kada je reč o kulturama koje međusobno va- lja uskladiti, trebalo bi imati na umu to da krhku zajedničku nit koja bi u evropskoj perspektivi trebalo da poveže balkanske narode op- terećuju bogata autohtona kulturna nasleđa. Svako od njih nastoji da se uplete u nit vodilju, a od njene snage i propustljivosti zavisi da li će postati fino pletivo ili nerazmrsivo klupko.

Neopterećena nacionalizmom u onom obliku u kojem od ove bolesti pate jugoistočni susedi, Centralna Evropa ima razloga da razvija mehanizme odbrane pred nemani nacionalizma koju Isaija Berlin određuje kao „tačku, na kojoj zajednica, ili pojedinac, stiče uverenje, da doseganje stanja, koje se prepoznaje kao nacionalni cilj, ne može ničim biti sprečeno, jer se po vrednosti ništa ne može izjednačiti sa najvišim ciljem.“²²⁰

Pre nekoliko decenija smatralo se da je regionalizam održiv način za rešavanje etničkih napetosti centralnoevropskih i balkan- skih naroda. Bernar Valdenfels (Bernard Waldenfels) je pojam regije opisao kao životni prostor srednjeg domašaja, dalek krajnjim forma- ma mikro i makro kosmosa.²²¹ Regionalizam odgovara odnosima prožimanja i preplitanja sa drugim regijama i grupama, čime se par- tikularizmi svih vrsta svode na marginu društvenih odnosa. Valden- fels etničku isključivost nastoji da zameni zavičajem u tuđini, koji ne mora biti određen mestom rođenja, sazrevanja ili trenutnog življe- nja. Jednostavno, to je prostor za koji se čovek afektivno vezuje i

²²⁰ Isaiah Berlin, *Nationalism: Past Neglect and Present Power*, Oxford University Press, 1981.

²²¹ Bernard Waldenfels, *U mrežama životnog svijeta*, Logos, Veselin Masleša, Sarajevo 1991.

usvaja njegove specifične vrednosti i značenja.²²² Ovako koncipirana ideja regionalizma predstavlja tačku preseka između etnocentričnog i multikulturnog društva, a Džon Kin je – ostrašćenom nacionalizmu – regionalizam i decentralizaciju suprostavio kao mrežu automno povezanih pojedinaca i regija.²²³

Nacionalna država, otvoreni i latentni nacionalizmi jesu stvarnost u centralnoj Evropi i na Balkanu. Ideju regionalizma i autonomije savremeni nacionalista na ovim prostorima doživljava kao nostalgичnu viziju manjinskih entiteta za iridentizmom ili separatizmom. U ovim zemljama još je prisutan duh centralističke, etatizirane birokratije koja sporo prihvata pomisao o regionalizaciji i autonomiji. Ove ideje se u uslovima pretežnog nepoverenja većinske etničke grupe prema manjinskim etnosima doživljavaju i ispoljavaju kao prepreka uspostavljanju građanske države.

Prikriveni ili otvoreni nacionalizam ne podstiče dijalog o osnovnim društvenim vrednostima i ciljevima, koji su neophodan uslov za uspostavljanje demokratskih društvenih i političkih ustanova. Odsustvo tolerancije i spremnosti za postizanje konsenzusa može trajno poremetiti odnose u multietničkim zajednicama polarizovanim na kulturnoj, verskoj ili interesnoj osnovi. Šanse za razvoj održive demokratije u uslovima socijalno napetih etniciteta – minimalne su. Normativno uređenje položaja nacionalnih i etničkih manjina je nedovoljna prepreka asimilaciji ili segregaciji, a magloviti koncept liberalne države kao zajednice jednakih u pravima, ne obezbeđuje društveno poverenje neophodno za prevazilaženje odnosa majorizacije.

U osnove liberalne demokratije ugrađen je princip vladavine većine, koji je često neprimenljiv u višenacionalnim sredinama. Negativne posledice vladavine većine mogu se ublažiti i korigovati principom ustavne demokratije pod kojom Karl Fridrih podrazumeva demokratiju u kojoj glas većine nije odlučujući.²²⁴ Demokratija jeste nužan, ali ne i dovoljan uslov za razvoj multikulturne zajednice, jer demokratija može biti i radikalna i totalitarna. Podrška većine jeste osnova legitimnosti demokratske vlasti, ali na opasnost od

²²² Branimir Stojković, *Evropski kulturni identitet*, Prosveta, Niš, 1993.

²²³ Džon Kin, „Nacionalizam kao otrovni plod demokratije“, *Mostovi*, br III, 1991.

²²⁴ Karl J. Fridrih, *Konstitucionalizam*, CID, Podgorica, 1996.

pogrešne odluke većine upozoravaju nas mišljenja Tokvila, Džon Stjuarta Mila, kao i Franca Nojmana (Franz Neumann) koji smatra da zlo koje podržava većina ne postaje time dobro, nego veliko zlo.²²⁵ Neprikosnovene odluke većine, osnažene tradicijom antiradbruhovske koncepcije državnog razloga, još uvek je uticajnija od principa autonomnosti i regionalizma na kojima insistiraju manjinske etničke grupe.

Iz svega rečenog, princip etnokulturne pravde i politika integrativnog multikulturalizma imaju šanse da budu ostvarene ukoliko se izvedu iz konsenzualnog modela demokratije koji podrazumeva uspostavljanje pravne države na načelima vladavine prava, disperziji i decentralizaciji vlasti, odgovornoj višestranačkoj strukturnosti politike i afirmaciji principa autonomnosti i regionalizma.²²⁶ Uspostavljanje principa vladavine prava jeste preduslov modela demokratije koja jednako uvažava vrednosti i potrebe većine i manjina. Zato se u osnovna pozitivnopravna akta moraju ugraditi principi koji će jednako važiti i za zakonodavca i za građanina, za pripadnike većinskog naroda i za pripadnike manjinskih etničkih grupa. Vladavina zakona, koja državnu volju svodi u granice dogovorenih i pisanih pravila, ograničava arbitrarnu vlast na meru koja uspostavlja jednake mogućnosti za svakog člana društva, a istovremeno obeshrabruje svakoga ko smera da svoje interese ostvari na štetu slobode drugih. Ostvarivanje i poštovanje vladavine prava omogućava demokratizaciju, u smislu afirmacije ideje o državi kao najčvršćom ustavom pred nasiljem i prinudom.

Uprkos tome što je u većini, ako ne i u svim centralnoevropskim i balkanskim državama razvijen segregativni multikulturalni model u kojem se odnosi među etničkim zajednicama usklađuju različitim vrstama modela, pa i vaninstitucionalnim, čini se da je konsocijacija, od koje se olako odustalo, zasnovana na libertetsko-komunitarnom principu najrazložnija za organizaciju većine višenacionalnih, centralnoevropskih i balkanskih država.²²⁷ Osnov ovog pristupa je liberalna ideologija dopunjena principima i mehanizmima

²²⁵ Franz Neumann, *Demokratska i autoritarna država*, Zagreb, Naprijed, 1974.

²²⁶ Vojislav Stanovčić, „Demokratija i vladavina prava“, *Analitičkog fakulteta*, godina LIII, br. 2, 2005. str. 29–56.

²²⁷ Vučina Vasović, „Država, demokratija i etno-nacionalne manjine“, u Miloš Macura i Vojislav Stanovčić (ur.) *Položaj manjina u SRJ*, SANU, Beograd, 1996.

slobodne artikulacije i zaštite kolektivnih prava nacionalnih, etničkih i drugih grupa, koje se po tim svojstvima razlikuju od pripadnika većinske etnije ili naroda.²²⁸ Usvajanje konsocijativnog modela demokratije na ovim principima omogućava distanciranje kako od liberalno-individualističkog, tako i od etničko-kolektivističkog pristupa društvu i državi. Građanski, individualistički pristup ne rešava pitanje grupnih identiteta i kolektivnih prava manjina, a isključivo pluralističko gledište zatvara vrata liberalno-demokratskim vrednostima bez kojih se prava i većine i manjine svode na marginu društvenog i političkog života.

Za legitimnost država u Centralnoj Evropi i na Balkanu važna je reprezentativnost političkih institucija i njihova sposobnost da odgovore na ekonomske, političke i druge zahteve različitih društvenih grupa. Nevolja je u tome što većina država u regionu u političkoj tradiciji nema iskustva s federalizmom i regionalizacijom, ili su ta iskustva loša i opterećujuća za savremena rešenja. Strah od konsocijalne demokratije i federalizacije uslovljen je mogućnostima efikasne blokade parlamentarnih i drugih institucija od strane manjinskih grupa. Na opasnosti zloupotrebe prava veta i kalkulantskih koalicija koje nisu u interesu razvoja društva u celini, upozoravaju nas pisci *Federalista*, ali i raspad Ugarske 1848. i 1919. godine i tragično jugoslovensko federalno iskustvo. Ako je strah od federalizacije razumljiv i osnovan, ostaje nejasno zašto se ista podozrivost izražava prema konceptu regionalne države, koji pored toga što ne ugrožava teritorijalnu celovitost države, podrazumeva uspostavljanje pluralističke demokratije u uslovima pravne države zasnovane na vladavini prava. Regionalizam omogućava decentralizaciju vlasti i uspostavljanje autonomije regionalnih jedinica, a pripadnicima manjinskih etničkih grupa omogućava da, u skladu s pravnim aktima, upravljaju u regionima i jedinicama lokalne samouprave u kojima za to ima demografskih pretpostavki.

Prihvatanje konsocijacije i koncept regionalne države u sklopu libertetsko-komunitarnog koncepta demokratske države – potisnuto je pred *raciom* većinske demokratije. Tokom tranzicionog perioda, koji je u Centralnoevropskim državama okončan, a na Balkanu je u toku, propušteno je da se uspostavi model demokratije prijem-

²²⁸ Vasović, *Ibid.*, 1996.

čiv političkoj kulturi i prirodi multietničnosti u regionu. Majorizacija u uslovima neizgrađene građanske države i isprepletanosti međuetničkih odnosa nije rešenje koje dugoročno nudi održivost. Podsticaji ekonomskim, kulturnim i drugim potencijalima država u regionu slabe ekskluzivne etničke zahteve, ali to nije dovoljno da se uspostavi politika održive integrativne multikulturalnosti u regijama izdvojenim istorijskim, kulturnim, državnim, etničkim, jezičkim, konfesionalnim granicama. Sudbine naroda koji nastanjuju ovaj prostor određene su burnim istorijskim zbivanjima, a „veliki kongresi“, Berlinski 1878. i Bečki 1915. godine i Versajska mirovna konferencija, prekrajali su državne granice u saglasnosti s političkim prilikama i interesima velikih sila. Etničke, geografske i istorijske okolnosti često nisu uzimane u obzir jer je procenjavano da bi pomeranje granice prema političkom Istoku ili Zapadu poremetilo ravnotežu snaga između velikih sila. O Bečkom kongresu koji je legitimizirao preuređene i restaurirane dinastičke granice, pisano je kao o Kongresu koji je izazvao ogromno razočarenje i ogorčenje država i naroda na koje su se redefinisane mape odnosile.²²⁹ Ništa manje nezadovoljstva nije izazvalo ni Versajsko razgraničenje koje je Mađarsku svelo na dve trećine njenih istorijskih, etničkih granica ili ugovor Ribentrop – Molotov iz 1940. godine, koji je Rumuniji oduzeo Moldaviju, Bukovinu, severnu Besarabiju i južnu Dobrudžu.

Posle Drugog svetskog rata, osim granice između Nemačke i Poljske, međudržavne granice u centralnoj Evropi i na Balkanu nisu bitno korigovane, ali prekrajanje nije izbegnuto prilikom razgraničenja tadašnjih jugoslovenskih federalnih jedinica. Etnička struktura i istorijske granice nisu razmatrane ozbiljno, već su potisnute pred idejom jugoslovenstva koja je trebalo da prevaziđe sve unutrašnje podele. Iz Pandorine kutije otvorene nakon pada komunističkih režima otkotrljalo se klupko koje je odmotalo zlo veštačkog razgraničenja između bivših jugoslovenskih republika.

Svako razgraničenje je uglavnom bilo nepravilno za delove naroda koji su ostajali odvojeni od svojih matičnih država. Njihov položaj nije izraz socijalno determinisanog izbora, već je uslovljen

²²⁹ Dov Ronen, „Scientific Mapmaking Through Exploration of the Mechanism of Conflict“, u Miloš Macura i Vojislav Stanovčić, (ur.) *Položaj manjina u SRJ, SANU*, Beograd, 1996.

poreklom i činjenicom da su rođeni kao pripadnici manjinskog etnosa koji identitet čuvaju u mitovima, predanjima, ritualima, tradiciji – u granicama prema drugima. Život *uzi sa* drugim etničkim grupama podrazumeva limitrofne tačke dodira koje su za razliku od ukorenjavanja u identitete, izazov da se suprotnosti i različitosti premoste prožimanjem kultura. Prekoračenje jednog *limesa* često predstavlja uspostavljanje novih granica, ali i obnavljanje strasti za novim prekoračenjem. Zato istorija ljudskih sloboda i strasti ishodište ima u *limesu*, a život u graničnim područjima podrazumeva preživljavanje protivrečenosti. Kao što želi da granice prevaziđe, čovek teži i da ih uspostavi, ali ne kao *limese* svoje slobode, već kao uspostavljene konvencije u kojima sloboda može da „diše“.

Granica podrazumeva i postojanje područja dodira etničkih grupa koja su i mesta kulturne razmene. Na ovim mestima trebalo bi, po logici stvari, da se premošćuje jaz između kultura, naroda, društvenih grupa, ali na njima češće dolazi do lomova i razdvajanja koji mogu da tinjaju i da vremenom postanu uzrok dubljih sporova i razdvajanja. Istorija ratova nas podučava tome da su se sukobi, gotovo uvek vodili zbog proširenja političkog, ekonomskog, kulturnog uticaja na prostore drugih, različitih kultura. Takav pristup je suprotan humanističkom shvatanju po kojem temelj naše kulture predstavlja granica koju postavljamo prema drugima.²³⁰ Ukoliko bi, nekim čudom, nestale granice između različitih grupa, svet bi ličio na Orvelov²³¹ ružičnjak koji zarad svoje lepote ne trpi druge cvetove, ili Hakslijevu²³² viziju sveta u kojoj su svi srećni, jer svi dobijaju ono što žele i nikada ne žele ono što ne mogu dobiti. Najsrećnija doba u istoriji civilizacije su ona u kojima granice nisu rušene i prekranjane, već su prihvatane kao prostor na kojem valja živeti i delati tako da su one prirodna brana diktaturama jednoobraznosti i preterano naglašene specifičnosti²³³.

²³⁰ Laslo Vogel, „Međusobno zavađene specifičnosti“, Dnevni list „Naša Borba“, jun 1996. str. XV.

²³¹ George Orwell, *Nineteen Eighty-Four*, Harcourt & Brace, New York: 1949.

²³² Aldous Huxley, *Divni novi svet*, August Cesarec, Zagreb, 1985.

²³³ Granice čovek nije određivao samo u fizičkom smislu, one su stvarane i održavane i u kulturama, idejama, religijama, jezicima naroda i užih društvenih grupa. Prekoračivši granice sopstvenog doba Sveti Augustin (Aurelius Augustinus) je hrišćansku ekumenu izveo izvan rimskog *limesa* i čovečanstvu ponudio *Državu*

Prožimanje kultura, usvajanje kulturnih vrednosti drugih zajednica, proces je koji se izgrađuje i kroz oštre protivrečnosti. Uprkos tome što postoje i zatvorene kulturne (etničke) grupe koje nerado menjaju svoj tradicionalni vrednosni kodeks i koje od drugih, najčešće susednih kulturnih grupa, usvajaju samo vrednosti koje im, u izmenjenim uslovima razvoja obezbeđuju egzistenciju, ne bi trebalo smetnuti s uma da su etničke grupe dinamične i promenljive. U centralnoj Evropi i na Balkanu gotovo da nema etničkih grupa isključivo ukorenjenih u sopstvene kulturne korene. Uticaj susednih etnosa uočljiv je u jezicima, tradiciji, kulturnom nasleđu svih etnosa, a isprepletanost etničkih i administrativno-političkih granica pojačava značaj multietničnosti i multikonfesionalnosti oba regiona.

Božiju. Augustin je naslutio snagu hrišćanstva kao stvarnosti višega reda koja sabira sledbenike iz svih naroda i koja stvara zajedništvo koje natkriljuje svaku nacionalnu granicu. Autentična religija je snaga kojoj je nepoznat svaki nacionalni egoizam. Naprotiv, duh evanđelista nudi spasenje i okrilje svakom ko u njega veruje. No, sledbenici Jevanđelja veoma su uspešno postavljali prepreke duhu Božijem da korača zemljom. Veliki raskol 1054. godine podelio je hrišćanski svet na latinski Zapad i grčki Istok, a devedeset pet teza koje je profesor teologije Martin Luter (Martin Luther) pribio na vrata crkve u Vitenbergu zadugo je postavio nepremostive i krvave granice između katolicizma i protestantizma.

Zaštita manjina

Među hiljadama naslova posvećenih etnicitetu i multikulturalizmu mali broj objašnjava ili barem upućuje na korene zaštite života i prava ljudi koji su se po etničkim i verskim osobenostima razlikovali od dominantne većine. Nasuprot tome o uzrocima, razlozima i ishodima sukoba kultura, naroda i civilizacija napisano je gotovo sve.

Problem zaštite života, dostojanstva i imovine ljudi koji se rasom, jezikom, verom, običajima ili shvatanjima života razlikuju od brojčano dominantnijih i homogenih skupina prati čoveka od izvorišta savremene civilizacije. Univerzalne slobode i prava čoveka utemeljena su u religiji i običajnim zakonima, koje možemo smatrati pretečama savremenih regulativnih i funkcionalnih sistema. Prirodna prava čoveka neodvojiva su od potreba ljudi da žive slobodno i u zajednici sa drugima u kojoj ostvaruju lične životne planove. Grupa, pored ostalog, pruža čoveku i sigurnost da nije usamljen u svetu svojih ideja, osećanja i potreba. Osećanje kolektivne pripadnosti, bez potrebe i mogućnosti da se upoznaju svi pripadnici grupe, jačalo je kroz istoriju i predstavljalo je čvrsto uporište izazovima susreta sa grupama čije su vrednosti različite od sopstvenih. Od roda i plemena do moderne nacije ljudska vrsta je prešla put u kome je izgradila mnoštvo jasno podeljenih identiteta opterećenih različitim vrednosnim sitemima²³⁴. Često, sopstvene vrednosti ocenjivane su kao superiorne i nastojale su se nametnuti drugim identitetima u

²³⁴ U teorijskoj konstrukciji Ernesta Gofmana tribalna obeležja predstavljaju osnovu razgraničenja i distanciranja sociokulturnih grupa. Gofmanova analiza podrazumeva da jedan statusni predznak može biti pozitivno vrednovan unutar jedne sociokulturne grupe, dok već za susednu grupu može imati negativnu konotaciju. Ernest Goffman, *Stigma: Notes on the Menangement of Spoild Identity*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1963.

vidu univerzalnih principa. Ukoliko su se iza ovakvih aspiracija nalazile moćne političke, ideološke i ekonomske institucije (crkve, države, koncerni), mogućnosti širenja imaginarnih univerzalija bile su veće. Politička i ekonomska moć nisu bile dovoljne poluge asimilacije ukoliko je grupa koja se nalazila u podređenom položaju blagovremeno osetila da su ugrožene njene vitalne vrednosti i u tom smislu uspostavila ili zahtevala odgovarajuće mehanizme zaštite.

Zaštita prava i osobenosti pojedinca koja proizilaze iz njegovog primarnog statusa kao pripadnika određene rasne, etničke, verske, jezičke grupe – širila su se uporedo s jačanjem građanstva i mogućnostima ostvarivanja građanskih prava. U istoriji ljudskih odnosa ova prava su se širila postepeno, doživljavajući blistave trenutke, kakvi su bili u demokratskoj Atini, ali i čemerne padove u kojima su stradali čitavi narodi i etničke grupe.

Rana, teokratska država bila je isključiva u pogledu svog religijskog identiteta. Plemena i vere koje su se razlikovale od državne doktrine, bila su primorana da potraže nova staništa ili da budu pogubljena. Stvaranje ranih imperija uslovalo je da u okviru jedinstvene administracije, više plemena i vera budu upućeni jedni na druge. Teokratski karakter države je zadržan, ali je ljudima koji su se od većine razlikovali po tribalnim i verskim osobenostima priznavan status stranaca i omogućena im je izvesna zaštita. Prva poznata zaštita zabeležena je u Egiptu oko 1244. godine pre nove ere gde su Feničani imali pravo da osnivaju faktorije u kojima su živeli i trgovali²³⁵. Faraon Amasis, koji je Egiptom vladao od 579. do 526. godine pre nove ere osnovao je slobodni grad Neukratis u kome su Grci dobili pravo da biraju sudije koje su sudile po grčkim zakonima.²³⁶

Ahajci su bili isključivi prema svemu što je pristizalo izvan granica polisa. Druge kulture vrednovali su varvarskim, a retki stranci koji su živeli u helenskom svetu nisu uživali posebnu zaštitu. Izuzetak je bila demokratska Atina u kojoj su stranci, uglavnom trgovci, imali izvesna građanska prava, a postojale su i posebno zadužene službe, *proksenie*, koje su se bavile zaštitom stranaca²³⁷.

²³⁵ Ilija A. Pržić, *Zaštita manjina*, Jugoslovensko udruženje za međunarodno pravo, Beograd, 1933, str. 26.

²³⁶ Pržić, *Ibid.*, 1933, str. 27.

²³⁷ Polis je predstavljao ostru granicu helenske civilizacije prema svemu varvarskom. Proučavajući prirodu polisa kao zajednice slobodnih, Aristotel (Aristotle) podvlači

Rimsko građansko pravo podrazumevalo je dva vida zaštite građana Imperije koji nisu bili rimskog porekla. Narodima koji su držali slobodu u Imperiji, rimsko pravo je u vidu dara, milosti priznavalo *jus nexi mancipii*, dok je status stranca rešavan *commercium*-om kojima je obezbeđena sigurnost i zaštita pravnih poslova, pre svega onih koji su se odnosili na trgovinu, ali ne i u oblasti bračnih i verskih poslova koji su bili dostupni samo rimskim građanima.²³⁸ S jačanjem Rima i prilikom sve većeg broja stranaca čiji status je bio različito uređen, javila se potreba za zaštitom lica koja nisu bila Rimljani. Njihove međusobne sporove, ali i sporove koji su imali s građanima Rima rešavao je poseban pretor perigrina. Njegove presude nisu bile utemeljene na rimskom građanskom pravu već su donošene na osnovu lične procene ili odredbi, nepoznatih rimskom pravu, ali koje su važile u drugim državama.²³⁹ Na osnovu ovog prava počelo je uobličavanje univerzalnog građanskog prava koje je prevazilazilo razlike u pravnom statusu između građana Rima i slobodnih stranaca.

Kada je početkom prvog veka nove ere rano hrišćanstvo ponudilo alternativnu ideju rimskoj univerzalnoj državi, Rim se suočio s problemom koji je još kod Platona i Aristotela, a kasnije i kod Hamiltona (Alexander Hamilton) i Medisona (James Madison) postuliran kao odnos većine i manjine. Učenjem o monizmu, jednakosti na zemlji i spasenju posle smrti ranohrišćanska filozofija podrivala je političku doktrinu rimskih ustanova. Ugrožen, Rim se branio sredstvima, koja će se u potonjoj istoriji pokazati neefikasnim u ovakvim situacijama. Nespremna za reforme, rimska oligarhija je krenula u

jasnu granicu između varvarskih naroda na severu i jugu – i Ahajaca. Između ostalog, Grci su se razlikovali od prirodnih ljudi severa i azijskih kulturnih naroda i umećem da organizuju život u granicama polisa (Aristotel, *Politika*, Kultura, Beograd, 1970, knjiga VII, glava 6, str. 232–233). Ahajci, čak i prognani sa svojih ognjišta na južnom Peloponezu ostaju u okvirima svojih, fizičkih i duhovnih *limesa*, te novu državnu organizaciju u Korintskom zalivu pretpostavljaju i uspostavljaju na tradicionalnim shvatanjima koja nisu poznavala ideju jedinstvene države (Jakob Burkhart, *Povest Grčke kulture*, Tom I, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Novi Sad, 1992. strana 59). Život izvan granica polisa za Ahajce je predstavljao kaznu suroviju od smrti. Sokrat će radije izabrati smrt no život izvan zajednice uređene zakonima, jer izvan granice polisa sloboda čoveka se sukobljavala sa neograničenom slobodom svih ostalih.

²³⁸ Pržić, *Ibid.*, 1933, str. 27.

²³⁹ Pržić, *Ibid.*, 1933, str. 28.

krvave obračune s hrišćanskom verskom manjinom. Okrutnošću prema hrišćanima isticao se car Decije (249–252) koji je upotrebio sva sredstva prinude kako bi hrišćane priklonio državnoj religiji. Legitimnost vlasti nije se mogla održati na goloj sili, naprotiv, brutalnost svetovne vlasti je uslovila duhovno jačanje nove religije kojoj je Milanskim ediktom 313. godine priznat jednakopravni status sa ostalim religijama u Imperiji.²⁴⁰ Hrišćanstvo je za vreme vladavine Konstantina postalo državnom religijom, a privilegovani položaj omogućio je hrišćanskoj crkvi da se jednakom žestinom kojom su bili proganjani, odnosi prema „nepravovernima“.

U feudalnoj Evropi dominirala je jedinstvena hrišćanska religija, koja je tolerisala načelo *cujus regio, ejus religio* prema kojem su podanici morali da se pokore ne samo svetovnoj vlasti vladara već i da prihvate njegovo versko opredeljenje. Autoritarom, feudalnom hrišćanstvu, legitimitet je sredinom šesnaestog veka osporila svetovna država, koja je sve manje priznavala duhovni i univerzalni uticaj Rima na administrativno-upravne funkcije. Ovaj u biti sukob političke prirode imao je i svoju posledicu u teološkim učenjima Martina Lutera (Martin Luther) i Žana Kalvina (Jean Calvin), koji su osporavali da čovek Božiju milost usvaja isključivo kroz svetu instituciju crkve, smatrajući da čovek to čini, ličnim religijskim prihvatanjem²⁴¹.

Povezivanje protestantske filozofije s potrebama država za oslobađanjem od autoritarne crkvene hijerarhije prouzrokovala su Tridesetogodišnji rat između Svete rimske crkve i protestantskih država. Brutalnost koju su obe strane pokazale uslovele su pored ostalog i potrebu za zaštitom verskih manjina, koja se u prvo vreme ostvarivala tolerancijom poglavara prema podanicima čija su se verska osećanja razlikovala od „državne“ vere. U mirovnim ugovorima koji su od polovine šesnaestog veka zaljučivani između katoličkih i protestantskih država nailazimo na elemente zaštite verskih manjina. Mirom u Nirnbergu, 1532. godine, zaustavljeni su progoni protestantskih jeretika, Augsburškim ugovorom iz 1555. godine priznato je slobodno ispovedanje katoličke i luteranske veroispovesti, ali ovim pravom nisu bile obuhvaćene i pristalice Cvinglija i

²⁴⁰ Ling Trevor, *Istorija religije istoka i zapada*, Beograd, 1993. str. 223.

²⁴¹ Žan Kalvin, *Nauk hrišćanske vere*, glava I i II, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Novi Sad, 1996.

Kalvina; pak, krvoprolića u Francuskoj ublažena su Nantskim ediktom, 1598. godine kojim su priznata verska prava hugenotima.

Prvobitna zaštita verskih manjina bila je korporativnog karaktera i odnosila se na izjednačavanje prava katoličkih i protestantskih država, odnosno na zaštitu staleža ili pojedinih vladara. Odredbe koje su regulisale položaj verskih manjina odnosile su se na pojedince, pripadnike verskih zajednica, a ne na zajednicu u celini. Vladar je mogao tolerisati prisustvo verskih neistomišljenika na svojoj zemlji, ali je, prema odredbama mirovnog ugovora, zadržavao i pravo da ih iseli.

Vestfalskim mirom iz 1648. godine, zaključenim između Francuske i Svetog rimskog carstva i njegovih saveznika, ne samo što je utvrđena ravnopravnost između protestanata i rimokatolika u Nemačkoj, već su utemeljeni i izvesni pravni elementi univerzalne zaštite manjina. Odredbama ovog mirovnog ugovora stanovništvu koje je ostajalo pod vlašću drugog suverena garantovala se sloboda veroispovesti i sloboda očuvanja tradicionalnih običaja, kao i pravo osnivanja verskih škola.

Sve do Francuske revolucije zaštita verskih manjina nije imala dublje institucionalne korene. Širenje prosvete i prihvatanja protestantske crkve kao u svemu ravnopravne katoličkoj, afirmacija nacionalno partikularnog nad univerzalnim uslovili su ne samo jačanje evropskih nacionalizama već i refleksiju država o potrebama i osećanjima pripadnika različitih naroda koji su zbog razgraničenja ili migracija živeli izvan granica primarne etničke ili konfesionalne zajednice.

Odnos islamske države prema hrišćanima i položaj hrišćana u Osmanskom sultanatu uslovio je da se u tradiciji i političkoj kulturi balkanskih i centralnoevropskih država razviju, uprkos bliskosti regiona, dva različita kulturna obrasca. Islam, pod vođstvom Turaka, bio je stalna pretnja Evropi, koja je, isfrustrirana porazom u Krstaškim ratovima, podigla čvrst bedem duž granica Balkanskog poluostrva.

Mišljenje o odnosu Turske prema hrišćanima na Balkanu, tradicionalno se zasniva na velikim epovima i mitovima balkanskih naroda, ali i na istoriografiji koja upućuje na to da su hrišćanima ograničavana građanska i politička prava²⁴². Nesporno je međutim, i to

²⁴² Nemuslimani su plaćali dve vrste poreza: lični porez (džizija) i porez na imovinu (harač). Sem poreza nemuslimani su imali još niz obaveza: raja (pravoslavni) je

da se nakon osvajanja hrišćanskih teritorija, položaj pravoslavnih hrišćana i drugih vera²⁴³ pod islamskom upravom može, govoreći savremenom politikološko-pravnom terminologijom, svesti na samoupravu verskih zajednica u oblasti građansko-pravnih i porodičnih odnosa. Karakter ovakve zaštite verskih zajednica potiče iz fermana kojim je Mehmed II, po osvajanju Carigrada, propisao položaj „grčkog“ naroda.²⁴⁴ Fermanom je predviđena neprikosnovenost bogomolja koje ne mogu biti pretvorene u džamije i pravo pravoslavnika da obrede krštenja, venčanja, praznike i sahrane služe po „grčkim“ običajima. Ne može se isključivo tvrditi da je Turska na Balkanu vodila politiku asimilacije okupiranih naroda, jer čak i u krajevima gde je islam iz političkih razloga nametan grubom silom, narodi su zadržavali svoj jezik i običaje. Takva politika imala je za posledicu to da su balkanski narodi za vreme Mehmeda II smatrali „da je bolji turski turban, no papska kruna“.²⁴⁵

Pred kraj XVIII veka Turska se od „biča“ pretvorila u „bolesnika“ Evrope, a autoritet na Balkanu nastojala je da održi prvo silom i čvršćom upravom, a potom kompromisima i širenjem autonomije balkanskih naroda. U tom smislu interesantne su odredbe Gilganskog hatišerifa iz 1839. godine kojim su: garantovani život i imovina svim građanima Turske bez obzira na veroispovest, građanska i politička ravnopravnost islamskog i hrišćanskog stanovništva, i jednako poresko opterećenje svih stanovnika Sultanata.

Na Bečkom kongresu²⁴⁶, pod uticajem mišljenja austrijskog kancelara, kneza Meterniha (Klemens V. fon Meternih), pitanje položaja balkanskih naroda u Osmanskom sultanatu, nije detaljnije raspravljano. Nesumnjivo je ovim učinjena nepravda balkanskim

morala da se razlikuje od muslimana i u spoljnim znacima, odnosno nije smela da oblači odeću koju su nosili muslimani... (Miroljub Jeftić, *Od islamske deklaracije do verskog rata u Bosni*, Beograd, 1993. str.10) Nevernici nisu smeli da se nasele u delu grada u kome žive muslimani. (Ilija Pržić, *Ibid.*, 1933, str 39)

²⁴³ Jevrejima i Jermenima su data ista prava kao i narodima „grčke vere“.

²⁴⁴ Tursko pravo nije razlikovalo narode pravoslavne vere (Srbe, Bugare ili Grke), već je određena prava priznavalo isključivo „grcima“, odnosno pravoslavicima.

²⁴⁵ Esposito L. John, *The Islamic Threat Myth or Reality*, New York, 1992. str. 53.

²⁴⁶ U oblasti zaštite manjina najvažniji doprinosi Bečkog kongresa su potpuna sloboda veroispovesti u Nizozemskoj kraljevini, prava i položaj katolika u Ženevskoj republici, uspostavljanje verske tolerancije u Nemačkoj i uključivanje u ustave odredbi o statusu Jevreja u Rusiji, Austriji i Pruskoj...

narodima, kod kojih je u to vreme nacionalna svest probuđena, a u Srbiji i Grčkoj su jačali pokreti za oslobođenje.

Suverenost je prva stekla Grčka, 1829. godine, a odredbama Berlinskog kongresa 1878. godine nezavisnost su uz imperativni uslov o zaštiti verskih manjina stekle i Bugarska, Rumunija, Srbija i Crna Gora. Zaštita se u ovim zemljama odnosila na verski položaj, ali i zaštitu života i imovine Muslimana i donekle Jevreja koji su nastanjivali oblasti Vlaške i Moldavije u Rumuniji i četvrti srpskih gradova. Grčka nije obavezana odredbama Berlinskog kongresa o zaštiti verskih manjina, jer je još Londonskim ugovorom iz 1830. godine insistirano na punoj verskoj slobodi i jednakosti za sve grčke državljane. No, bez obzira na to Turci su se prema ugovoru iz 1827. godine iselili iz Grčke.

Iako su odredbe Berlinskog kongresa o zaštiti manjina daleko razvijenije i određenije u odnosu na raniji period, njegovi domašaji su skromni jer se odnose samo na obaveze Turske i novonastalih balkanskih država u vezi sa zaštitom verskih i, delom, nacionalnih prava manjinskog stanovništva.

Susedni deo Evrope razvijao se pod ingerencijom Habsburške monarhije u kojoj je živelo više starih naroda, ali i etničkih zajednica koje su bile na putu da oforme nacionalni identitet. Sredinom devetnaestog veka, kada je politička moć Habsburgovaca počela da slabi, ukazao se „galimatijas“ nacija, vera i jezika. Nepovezani „duhom nacije“, slovenski i drugi narodi u Monarhiji razvijali su nacionalne programe. Na drugoj strani Austrija i Ugarska su nastojale da institucionalizuju položaj istorijskih narodnosti. Tako je članom XII Ustava iz 1867. godine uređena pravna jednakost narodnosti u Monarhiji, a članovima XV i XVI uređen je položaj narodnih i verskih manjina. Ugarska je Zakonom XLIV iz 1868. godine uredila pravo korišćenja jezika narodnosti u službenoj upotrebi. Na osnovama ustavnih temelja izrađen je predlog „Zakona o nacionalnostima“ koji je svakoj narodnosti trebalo da garantuje neprikosnoveno pravo da štiti svoju kulturu, jezik i nacionalnu pripadnost²⁴⁷.

Habsburška monarhija nije bila nacionalno i verski homogena. Uticajem i brojem vernika dominirala je Katolička crkva, koja je

²⁴⁷ Silvo Devetak, *Manjine, ljudska prava, demokratija*, Sarajevo, Oslobođenje, 1989. str 74.

nastojala da uz pomoć države, prozelitizmom i unijatstvom vrati pravoslavne narode „izvornom hrišćanskom jedinstvu“. Poljski, slovački, rumunski narod bili su izloženi verskoj asimilaciji, a karakterističan je primer Slovačke, u kojoj je unijaćenje pravoslavnih počelo neposredno pošto je Slovačka dodeljena Austriji 1646. godine. Nešto povoljniji bio je položaj Srpske pravoslavne crkve i njenih vernika, koji su uživali crkveno-narodnu autonomiju utemeljenu Privilegijama kojim je Leopold I priznao Srbima pravo da ispovedaju svoju veru i da biraju arhiepiskopa (patrijarha) koji je imao duhovnu i svetovnu vlast. Od 1792. godine pravoslavni mitropoliti i episkopi imali su pravo članstva u Gornjem domu Ugarskog sabora. Ingerencije Karlovačke mitropolije, koja se u jednom trenutku protezala duž južne granice Monarhije, vremenom su sužavane, ali autonomija nije bila egzistencijalno dovedena u pitanje.

U prilog razvoja srpske crkvene autonomije u Ugarskoj je bilo šesnaest dokumenata različite pravne snage kojim je ova oblast bila uređena.²⁴⁸ Politički i duhovni uticaj Karlovačke mitropolije sredinom osamnaestog veka se prostirao na širokom prostoru, od Jadrana do Erdelja i Bukovine. Jurisdikcija nad pravoslavnim Rumunima u Erdelju, Karlovačkoj mitropoliji je poverena nakon ukidanja Mitropolije u Alba Juliji. Nesuglasice između unijata i pravoslavnih Rumuna otvorile su i nesuglasje u odnosima Karlovačke mitropolije, koja je imala beskompromisan stav prema pokušajima verskog i nacionalnog otuđivanja i centralne carske uprave. Kriza je rešena Patentom o toleranciji iz 1782. godine kojim je priznata puna jurisdikcija Mitropolije nad Rumunima u Erdelju. Na taj način, verska autonomija je proširena na Rumune, koji su stekli legitimne okvire zaštite svojih verskih, kulturnih, a donekle i političkih prava na nivou lokalne samouprave. Uredbom o uređenju crkvenih, školskih i fundacionalnih delatnosti grčko-istočne srpske Mitropolije 1864. godine izvršena je podela na srpsku i rumunsku pravoslavnu crkvu, koje su samostalno, u okviru državnih zakona, uređivale crkvene i školske poslove.

Doprinos razvoju pravne zaštite manjinskog stanovništva Srbi i Rumuni su dali i predlogom zakona o ravnopravnosti istorijski formiranih naroda u Ugarskoj. U predlogu su sadržane i danas aktu-

²⁴⁸ Žarko Miladinović, *Tumač povlastica, zakona, uredba i drugih naređenja srpske narodne crkvene avtonomije u Ugarskoj, Hrvatskoj i Slavoniji*, Novi Sad, 1897.

elne ideje o upotrebi maternjeg jezika, samoupravi na lokalnom nivou ili predstavničkoj funkciji. Pozitivno mišljenje o predlogu imali su napredni politički krugovi Ugarske, koji su upozoravali na značaj nacionalnog pitanja, smatrajući odnos prema njemu proverom mađarske političke zrelosti. Suprotno potrebama istorijskih naroda u Ugarskoj i mišljenjima demokratske opozicije – vlada u Pešti je usvojila pomenuti Zakon LXIV, sadržajno suštinski različit od srpsko-rumunskog predloga.

Iako je tokom devetnaestog veka, naročito odredbama Bečkog i Berlinskog kongresa, zaštita manjina znatno unapređena, ne može se govoriti ni o čemu drugom do o nizu pragmatičnih, pojedinačnih političkih odluka kojima su tadašnje velike sile nastojale da učvrste sopstvene pozicije u međunarodnim odnosima. „Manjinsko pitanje“ velike sile su, po pravilu, koristile za mešanje u unutrašnje poslove drugih država i širenje sopstvenog uticaja. U tom smislu poučno je mišljenje Ismet Paše na Mirovnoj konferenciji u Lozani 1922. godine. Učestvujući u radu Komisije za teritorijalna i vojna pitanja turski predstavnik je za patnje hrišćanskog stanovništva u Turskoj odgovornim smatrao velike sile koje su ih podstrekivale na pobune, koje je Turska legitimno morala da suzbija silom.²⁴⁹

Afirmacija načela narodnog suvereniteta početkom dvadesetog veka razorila je legitimnost velikih imperija. Na prostoru Austro-ugarske monarhije i Osmanskog sultanata nastalo je nekoliko suverenih država. Multikulturni i multikonfesionalni prostor nekadašnjih imperija predstavljao je izazov i iskušenje za novonastale države, u pogledu odnosa prema narodima, etničkim i verskim manjinama i zaštiti njihovih interesa.²⁵⁰

Narodni pokreti u centralnoevropskim i balkanskim državama, znatno pre izbijanja Velikog rata, stavili su do znanja da je njihov osnovni cilj usmeren ka stvaranju nacionalnih država. Na razvoj narodnih pokreta malih centralnoevropskih naroda uticale su pre svega ujedinjenje Nemačke i Italije, ali i socijaldemokratske ideje o temeljnoj socijalno-ekonomskoj revitalizaciji Monarhije začete u krugu austrijskih socijalista.

²⁴⁹ Devetak Silvo, *Ibid.*, 1989, str. 75.

²⁵⁰ U Austrougarskoj je neposredno pred Prvi svetski rat živelo oko 22.300.000 pripadnika slovenskih naroda, 3.200.000 Rumuna i približno toliko Jevreja.

Tokom rata nerešeno nacionalno pitanje je poslužilo za mobilizaciju pojedinih naroda, a iskazana netolerancija i zloupotrebe u vezi s manjinskim pitanjem motivisale su sile pobednice da pod okriljem Društva naroda razviju institucije i mehanizme zaštite manjina. Društvo naroda, međutim, nije tragalo za sveobuhvatnim načinom rešavanja manjinskog pitanja, već je motivisano političkim razlozima ustanovilo sistem međunarodne zaštite koji je pravno omogućavao intervencije u situacijama koje su mogle da ugroze mir i stabilnost.²⁵¹

Na sadržaj i mehanizme manjinske zaštite, predstavnici manjinskih zajednica nisu imali većeg uticaja, izuzev jevrejskih organizacija koje su poučene patnjama Jevreja u evropskim državama podnele Memorandum na mirovnoj konferenciji u Parizu za koji se smatra da je izvršio značajan uticaj na mišljenje američkog predsednika Vilsona (Thomas Woodrow Wilson).

Četrnaest država koje su mirovnim ugovorima obavezane da uredi pravni i faktički položaj manjina nastanjivalo je sto trideset miliona stanovnika, od kojih je trideset miliona pripadalo nekoj od manjinskih zajednica²⁵². U mirovne ugovore, potpisane sa državama Centralne i Istočne Evrope i Balkana posle Prvog svetskog rata, uvrštene su klauzule o obavezama država prema manjinama. Ugovori su pored opštih, sadržali i posebne odredbe, koje su uvažavale specifičnosti položaja manjina u različitim državama.

Opšti karakter odredbi odnosio se na „punu i potpunu zaštitu života i slobode bez obzira na poreklo, narodnost, jezik, rasu ili veru“; „pravo na slobodno vršenje, javno i privatno, svake vere, religije ili verovanje, čije ispovedanje nije u suprotnosti sa javnim poretom i moralom“; sva lica, koja su stekla državljanstvo odnosne drža-

²⁵¹ Ciljeve manjinske zaštite je najpreciznije izložio Žorž Klemanso u poznatom pismu Paderevskom, tada ministru inostranih poslova Poljske, u kome je podvukao da koncept manjinske zaštite ne znači inovacije međunarodne prakse, ali da sistem njegovog sprovođenja od strane međunarodnog tela označava nov presedan, čija svrha je sprečiti neželjeno političko mešanje u unutrašnje stvari države od strane jedne ili više sila i umesto toga obezbediti da ovakva prava nadgleda neutralna međunarodna vlast. Videti, Silvo Devetak, *Ibid.*, 1999, str. 79.

²⁵² Pripadnici jevrejskog, nemačkog i rusinskog naroda činili su 50% od ukupnog manjinskog stanovništva u tim zemljama. Drugu polovinu su činile čak 22 nacionalnosti.

ve „jednaka su pred zakonom i uživaju ista građanska i politička prava bez obzira na rasu, jezik ili veru“. U grupu opštih prava, ulazile su i odredbe o službenoj upotrebi jezika manjina i nastavi na mater-njem jeziku.

Specifične situacije ili zaštita posebnih interesa pojedinih manjina zahtevali su pravnu zaštitu koja nije mogla biti jednoobrazna. Primera radi, navedimo član deset Ugovora zaključenog s Kraljevinom Srba, Hrvata i Slovenaca koji sadrži obaveze države da omogućiti muslimanima da pitanja u vezi s porodičnim i ličnim statusom uređuju prema običajima svoje vere. Drugi stav istog člana obavezivao je državu da štiti džamije, groblja i druge verske ustanove muslimana. U ugovorima s Poljskom, Grčkom i Rumunijom, uvrštene su odredbe o zaštiti Jevreja. Rumunija, koja je izražavala čvrsto protivljenje institucionalizaciji zaštite manjina, imala je obavezu da prizna lokalnu samoupravu nemačkim manjinama u Transilvaniji, a autonomija na lokalnom nivou priznata je i Rutenima u Čehoslovačkoj. Grčka je imala iste obaveze kao i Kraljevina Srba, Hrvata i Slovenaca u pogledu zaštite muslimana, ali i odredbu o zaštiti manastira Srpske pravoslavne crkve na Svetoj gori. Turska je između ostalog obavezana zaštitom prava hrišćanskih manjina o uređenju porodičnog ili ličnog statusa u skladu s hrišćanskim obredima.

Države s kojima nije potpisivan mirovni ugovor poput Albanije, Litve, Letonije, Estonije u formi deklaracija prihvatale su obaveze o zaštiti manjina, a tamo gde je postojala potreba – države su bilateralnim ugovorima i konvencijama uređivale ova pitanja²⁵³. Navedimo, pojedine države su unutrašnje pravnim normama nastojale da doprinesu unapređenju položaja manjinskog stanovništva.²⁵⁴ Opisanim sistemom međunarodnih ugovora države potpisnice su se obavezale da će preduzimati mere kako bi se preuzete obaveze ostvari-

²⁵³ Jugoslovensko-italijanski ugovor o zaštiti italijanske manjine u Jugoslaviji, jugoslovensko-rumunski sporazum o recipročnoj zaštiti manjina, čehoslovačko-austrijski i čehoslovačko-poljski ugovori o zaštiti manjina. Konvencija o Gornjoj Šleziji zaključena između Poljske i Nemačke, ugovori potpisani između baltičkih država, Sporazum o autonomiji Alandskih ostrva i drugo.

²⁵⁴ U Kraljevini Jugoslaviji položaj muslimana je bio uređen *Zakonom o islamskoj verskoj zajednici* iz 1930. godine i *Ustavom islamske verske zajednice* iz iste godine; Estonija, 1925. i Kraljevina Rumunija, 1938. godine su donele zakone o manjinama.

le, odnosno da ni jedan zakon, uredba ili zvanična akcija ne budu u suprotnosti s tim obavezama.

Sistem zaštite manjina Društva naroda, pokazao je slabosti, koje su uslovile otpore malih država da implementiraju, razrade i sprovedu odredbe iz mirovnih ugovora. Namera utemeljivača institucionalne zaštite manjina kroz Društvo naroda bila je da problem lokalizuje na, u tom trenutku, najrizičnijem području za mir u Evropi: balkanskim i u centralnoevropskim državama. Zaštita manjina u okviru Društva naroda nije ulivala poverenje manjina jer su strahovali da će postojeće mere pogodovati asimilaciji, a ne očuvanju i unapređenju njihovih etničkih i kulturnih osobenosti. Mišljenje da se zaštita manjina ne može prostorno ograničiti, već da bi trebalo da se posmatra kao principejno pitanje, pokazalo se ispravnim 1933. godine kada su u Nemačkoj usvojeni rasistički zakoni. Prema „Arijevsom paragrafu“ sadržanom u Zakonu o državnim službenicima, svi koji nisu mogli da dokažu da su arijevskeg porekla morali su nakon 1. aprila 1933. godine da napuste državnu službu. Nacisti su instituciju zaštite manjina iskompromitovali pre nego što je rat izbio, znatno pre holokausta i drugih zločina motivisanih rasnom i etničkom mržnjom. Jer, neposredan povod za rat je bila instrumentalizacija položaja nemačke manjine 1937. godine u čehoslovačkim Sudetima i 1939. godine u Poljskoj luci Dancig.

Sa istorijske distance, međuratni sistem zaštite manjina je, uprkos pomenutim i drugim slabostima, doneo izvesna pozitivna iskustva međunarodnoj zajednici u vezi sa zaštitom prava zajednica i pojedinaca, koji su se, uglavnom bez svoje volje, našli u stvarnom ili mogućem nepovoljnom položaju zbog veroispovesti ili etničke pripadnosti. Verovatno najbolji opis sadržaja, institucija i mera Društva naroda u pogledu zaštite manjina dao je španski diplomata Pablo de Azcarate (Pablo de Azcárate) rukovodilac Ureda za probleme manjina Društva naroda koji je pisao: „Moje osnovno iskustvo stečeno u tom vremenskom razdoblju navodi me na zaključak da karakteristično obeležje po kojim se u poslednjim arealima razlikuju nacionalne manjine jeste postojanje nacionalne svesti praćeno kulturnim i jezičkim razlikama[...] Izraz nacionalna manjina odnosi se na više ili manje značajni udeo građana države koji su različite nacionalnosti od nacionalnosti većine.“ Azcarateova sećanja navode na zaključak da je već u to vreme problem verskih manjina bio skrajnut, a da su

osnovni vidovi pritisaka na etničke i nacionalne manjine bili motivirani ekonomskim, kulturnim i političkim razlozima. Kod Azcaratea je uočljivo i poistovećivanje pojma nacionalna manjina s pojmom strano državljanstvo²⁵⁵, a u raspravu o definiciji pojma nacionalne manjine uveo je kriterijume „nacionalna svest“ i „kolektivna volja za preživljavanjem“²⁵⁶.

Ratna razaranja u Evropi su tokom Drugog svetskog rata dosegla do najbrutalnijih pogroma Jevreja i Roma. Demografska karta Evrope je počela da se menja još tokom rata kada je Nemačka pozvala Nemce iz istočne Evrope da se vrate. Pozivu su se odazvali Nemci koji su živeli u sovjetskoj interesnoj sferi i Nemci iz Južnog Tirola koji su pod Musolinijem trpeli visok stepen diskriminacije²⁵⁷.

Masovna preseljavanja stanovništva u Evropi smanjila su ukupan broj manjina, tako da manjinsko pitanje „posle Drugog svetskog rata nije imalo onakvu političku, unutrašnju i međunarodnu težinu kao posle Prvog svetskog rata“²⁵⁸. Ali manjinsko pitanje je, pod bremenom humanitarne katastrofe izgnanih i raseljenih Evropljana, tinjalo u celoj Evropi.

Kada je 1945. godine osnovana Organizacija ujedinjenih nacija (OUN), manjinsko pitanje nije bilo u grupi problema koje je trebalo rešavati da bi mir i bezbednost ostali neugroženi. Tadašnje velike sile, SAD i SSSR, od početka su imale oprečne stavove u pogledu rešavanja manjinskog pitanja. Dok je Sovjetski Savez zagovarao

²⁵⁵ Znatno kasnije pravници i sociolozi će insistirati na državljanstvu i dovoljnom broju pripadnika jedne etničke skupine kao osnovnim kriterijima za definisanje pojma nacionalna manjina. U tom smislu jasno se razlikovao pojam državljanstvo od pojma nacionalna manjina, jer „nema tipičnih nacionalnih manjina, radi se o broju raznih grupa koje mogu biti opisane kao takve.“ (videti u: Nicola Girasolli, *National Minorities Who Are They*, Akadémia Kiadó, Budapest, 1995. Str. 90).

²⁵⁶ Pablo de Azcarate., *League of Nations and National Minorities. An Experiment*, Washington, 1945. str. 4–6.

²⁵⁷ Hitler je u svom govoru u Rajhstagu (Reichstag) 6. oktobra 1939. godine nagovestio homogenizaciju nemačkog etničkog prostora, čime je najbrojnija evropska manjina svedena na nekoliko procenata. Iseljavanja Nemaca iz Istočne Evrope usledila su nakon sovjetske okupacije baltičkih država, deobe Poljske 1939. godine i po završetku rata kada su nove vlasti na osnovu Ugovora iz Postdama, iselile nemačku manjinu iz Srbije, a delimično i iz Mađarske, Poljske, Čehoslovačke i Rumunije.

²⁵⁸ Silvo Devetak, *Ibid.*, 1989, str. 95.

ustanovljavanje međunarodnih standarda o pravima manjina, ali ne i međunarodni nadzor i mešanje u unutrašnje stvari država, Sjedinjene Američke Države su se odlučno suprotstavljale bilo kakvoj međunarodnoj kodifikaciji zaštite prava manjina. Protivrečni stavovi velikih sila izašli su na videlo prilikom rasprave o predlogu Potkomisije za sprečavanje diskriminacije i zaštitu manjina – da se u Međunarodni pakt o ljudskim pravima uključi član 36 koji je glasio: „U državama naseljenim dobro definiranim etničkim, jezičkim ili verskim grupama koje se jasno mogu razlikovati od ostalog stanovništva i koje žele da im se prizna diferencijalni tretman, osobe koje pripadaju takvim grupama imaju pravo, u obimu koji je kompatibilan sa javnim redom i bezbednošću, da osnivaju i održavaju svoje škole i kulturne ili verske institucije te da upotrebljavaju svoj vlastiti jezik i pišu u štampi, na javnim skupovima i pred sudovima i drugim vlastima države, ukoliko sami tako odluče“²⁵⁹. Protivljenje ovom predlogu izrazile su SAD, Australija, zapadnoevropske i latinoameričke države koje su zastupale politiku inkorporacije etničkih, verskih i jezičkih manjina kroz opšti „lonac za taljenje“ identiteta,²⁶⁰ a prihvatile su ga socijalističke države.

Novoformirana transnacionalna organizacija ustanovila je principe zaštita prava čoveka. Poučene negativnim iskustvom ranijeg sistema, koji je nastojao da manjinama obezbedi zaštitu kao zajednicama, Ujedinjene nacije su na načelima liberalne ideologije usvojile sistem zaštite individualnih ljudskih prava.²⁶¹ Prema Povelji OUN-a države članice dužne su da poštuju prava građana bez obzira na rasu, veru ili jezik, a OUN je obavezana da stvara uslove za unapređenje procesa univerzalizacije osnovnih ljudskih prava i sloboda. Međunarodna zajednica je i u drugim aktima²⁶² insistirala na zaštiti

²⁵⁹ UN Doc. E/Cn. 4/Sub. 2/52.

²⁶⁰ Urmila Haksar, *Minority Protection and International Bill Of Human Rights*, Bombay, 1974.

²⁶¹ Kapotorti je smatrao da u tom trenutku nije bio povoljan momenat da UN usvoje stav o zaštiti manjina te da su „manjine ispuštene iz Povelje jer je bio izgrađen okvirni sistem ljudskih prava koji bi mogao da služi kao osnov i za rešavanje manjinskih problema i pošto je u to vreme postojalo više dvosmislenih teritorijalnih situacija.“

²⁶² Međunarodni pakt o građanskim i političkim pravima i Međunarodni pakt o ekonomskim, socijalnim i kulturnim pravima.

individualnih prava, ali se članom 27. Pakta o građanskim i političkim pravima podrazumevaju određena kolektivna prava: „u državama gde postoje etničke, verske ili jezičke manjine, ne sme se osoba koja pripadaju takvim manjinama uskratiti pravo da, zajedno sa ostalim članovima svoje skupine, imaju svoj vlastiti kulturni život, da ispovedaju i održavaju svoju vlastitu veru ili da se služe svojim vlastitim jezikom“.

Ovakvom formulacijom, koja je bila motivisana, između ostalog i strahovanjima pojedinih država za teritorijalnu celovitost, manjine su izuzete kao subjekti prava, čime su im smanjena uporišta odbrane od asimilacije²⁶³. Povrh toga, drugim odredbama istog Pakta i drugih konvencija i dokumenata UN-a i regionalnih organizacija nastojalo se da se spreči diskriminacija nacionalnih i etničkih manjina.

Pojedine države, članice UN, nastojale su da doprinesu prevazilaženju prepreka i otpora u vezi sa usvajanjem univerzalnih standarda zaštite nacionalnog, etničkog, kulturnog i jezičkog identiteta manjina²⁶⁴. Centralnoevropske države, u kojima je manjinsko pitanje i dalje ostalo otvoreno, nastojale su da u mirovne i bilateralne ugovore uključe i pitanje zaštite etničkih manjina.

Mađarska, Rumunija i Austrija su mirovnim ugovorima preuzele obaveze da nacionalne propise ustroje na način koji neće diskriminisati građane u pogledu rasnih, jezičkih ili verskih razlika, ali se rasprava rasplamsala kada je Jugoslavija predložila da se u Mirovni ugovor s Mađarskom dopiše član koji bi garantovao pravo na obrazovanje na maternjim jezicima jugoslovenskim manjinama u Mađarskoj. Iako nije imala primedbi na jugoslovenski predlog, mađarska delegacija je postavila pitanje položaja mađarske nacionalne manjine u Rumuniji i Čehoslovačkoj, što je izazvalo protivljenje američkih predstavnika koji su zagovarali liberalni model neutralnosti države u pogledu kulturnih identiteta građana²⁶⁵.

Interesovanje Jugoslavije za problem manjina bilo je motivisano unutrašnjom heterogenosti stanovništva²⁶⁶ ali i činjenicom da

²⁶³ Budislav Vukas, *Etničke manjine i međunarodni odnosi*, Zagreb, 1978. str. 88.

²⁶⁴ Francesco Capotorti, *Study on the Rights of Persons Belonging to Ethnic, Religious and Linguistic Minorities*, New York, 1979. str. 28.

²⁶⁵ Devetak, *Ibid.*, 1989, str. 103.

²⁶⁶ Jugoslavija je 1948. godine prilikom izrade Deklaracije o pravima čoveka predlagala klauzulu koja je osim individualnih, priznavala i kolektivna prava u pogledu zaštite

su u susjednim zemljama živeli pripadnici jugoslovenskih naroda. I dok je zaštita srpske manjine u Albaniji i Rumuniji bila neuspješna, kao i slovenačke, hrvatske i srpske manjine u Mađarskoj, u Austriji su nakon zaključivanja Državnog ugovora o uspostavljanju nezavisne i demokratske Austrije stvoreni povoljni pravni uslovi za zaštitu i očuvanje identiteta hrvatske i slovenačke manjine. Iako je ostvarivanje prava jugoslovenskih manjina nailazilo na otpor lokalnog stanovništva u Štajerskoj i Koruškoj, usvojen je model zaštite kulturnih prava malobrojnih manjinskih zajednica u srednjoevropskoj regiji.²⁶⁷

Trebalo bi pomenuti i to, da su tada Italija i Austrija sklopile bilateralni sporazum o statusu Južnog Tirola koji je u prvo vreme izazvao podozrenje i bio izvor nesuglasica, a kasnije uziman kao uzor rešavanja manjinskog pitanja. Prema ovom sporazumu nemački govoreći stanovnici okruga Bolcano u severnoj Italiji i susjednih bilingvnih područja, uživali su prava na očuvanje i zaštitu etničkog i jezičkog identiteta. Nemcima koji čine većinu u Bolcanu, priznata je, ovim Sporazumom, autonomija u pogledu zakonodavnih i administrativnih poslova, obrazovanja na maternjem jeziku, a nemački jezik je priznat ravnopravnim italijanskom i autohtonom regional-

etničke kulture i upotrebe maternjeg jezika. Tokom rada Komisije, otpor da se odredbe o pravima manjina uvrste u Deklaraciju o pravima čoveka, pružale su Francuska, Velika Britanija, Indija i SAD, a osim Jugoslavije, predloge o klauzuli o zaštiti manjina podneli su Danska, SSSR i Belorusija. Insistiranje na unošenju odredbe o zaštiti manjina doprinelo je da Generalna skupština usvoji rezoluciju *Sudbina manjina* u kojoj je naglašeno da je teško usvojiti celovito rešenje za ovo kompleksno i osetljivo pitanje koje se razlikuje od države do države. (Detaljnije kod: Budislav Vukas, *Ibid.*, 1978, str 47). Jugoslovenska delegacija je i 1978. godine na 34. zasedanju Komisije za ljudska prava nastojala da putem predloga Deklaracije o pravima lica koja pripadaju nacionalnim, etničkim, verskim i jezičkim manjinama inicirala unapređenje institucionalne zaštite manjina. Sadržaj jugoslovenskog predloga koji se odnosio na individualna, ali i na kolektivna prava manjina, kao i na pitanje lojalnosti manjina, ponovo je izazvao polemiku ovoga puta između profesora Tornberija (Patrick Thornberry), koji je jugoslovenski predlog smatrao korisnom i pozitivnom inicijativom i profesora Kapotortija koji je upozorio da ovaj predlog pravno prevazilazi okvire člana 27 Međunarodnog pakta o građanskim i političkim pravima (Thornberry Patrick, „Minorities Rights“, *Ethnic and Racial Studies*, vol. 3, 1980.)

²⁶⁷ Anton Vratuša, „Nekatere značilnosti današnjeg položaja Slovencev v Avstriji in Italiji“, u *Narodne manjšine*, Ljubljana 1990, str. 173.

nom ladino jeziku u službenoj upotrebi.²⁶⁸ Ovaj sporazum, nazvan po svojim potpisnicima ministrima De Gasperiju (Alcide De Gasperi) i Gruberu (Karl Gruber), dopunjen sporazumima iz 1969. i 1992. godine, postao je osnova uređenja međunacionalnih odnosa.²⁶⁹

Frančesko Kapotorti je sumirajući pozitivne strane i slabosti, ne samo zaštite manjina, već i njenog šireg filozofskog utemeljenja napisao svakako jednu od najuticajnijih studija o nacionalnim manjinama u vremenu hladnog rata.

Nastojeći da unapredi zaključke sadržane u članu 27. Međunarodnog pakta o građanskim i političkim pravima, profesor Kapotorti je, kao što je pomenuto, manjine video „u odnosu na ostalo stanovništvo države brojno manju grupi ljudi koja se nalazi u nedominantnom položaju, čiji pripadnici – državljani te države imaju s etničkog, verskog ili jezičkog gledišta karakteristike po kojima se razlikuju od ostalog dela stanovništva i koji pokazuju osećaj solidarnosti, u svrhu očuvanja svoje kulture, tradicije, vere i jezika”.²⁷⁰ Ova definicija nacionalne manjine premda obuhvatnija od ostalih, pored pozitivnih mišljenja i implementacija u brojnim međunarodnim instrumentima, ustavima i zakonima ocenjivana je i negativno. Predstavnik francuske u UN nije uvažio ni jedan od kriterija sadržanih u Kapotortijevoj definiciji. Francuski Ustav sve građane, tretira, shodno liberalističkom duhu, jednakim ne priznajući nikakve razlike u pogledu etničkih, verskih ili jezičkih osobenosti.²⁷¹

Kapotorti je smatrao da se svako društvo mora shvatiti kao kompleksan entitet, te da izuzetno malobrojne etničke manjine ne mogu očekivati da društvo nesrazmerno svojim mogućnostima i doprinosima kojim malobrojne manjine mogu doprineti sveukupnom društvenom razvoju, prihvati njihovo stanje kao službeno. U tom smislu je napisan i Memorandum Generalnog sekretara UN *Definicija i svrstavanje manjina*: „Pojam manjine uključuje određeni po-

²⁶⁸ Tore Modeen, *The International Protection of National Minorities in Europe*, 1969. p. 65.

²⁶⁹ Antony Evelyn Alcock, *History of the South Tyrol Question*, London, 1970. & Stefan Böckler, „The South Tyrol: 75 Years of Ethnic Conflict and Peaceful Coexistence”, u *Položaj manjina u SRJ*, SANU, 1996, str. 597–606.

²⁷⁰ Studija o pravima koja pripadaju etničkim, religijskim i jezičkim manjinama, Doc.E/CN.4/Sub.2/1977/385, rev.1, str.102.

²⁷¹ Grisoli, *Ibid.*, str. 93.

jam broja koji označava broj pojedinaca koji je manji od broja ostalog dela stanovništva.“

Sistem zaštite prava nacionalnih manjina Ujedinjenih nacija zasnovan na klasičnom liberalnom pristupu neutralne države za etničke, kulturne i verske identitete ljudi, građana država članica, vremenom se prilagođavao prilikama i problemima koje je etnicitet stvarao u različitim delovima sveta. Promene koje su postepeno menjale odnos Ujedinjenih nacija prema zaštiti kolektivnih identiteta dešavale su se „iznutra“ kroz donošenje rezolucija, specijalnih mišljenja izvestilaca i rad mehanizama uspostavljenih za nadzor nad ostvarivanjem instrumenata UN-a za zaštitu manjina. Visoki komesar za ljudska prava UN-a je 1992. godine, kada su etnički konflikti, u različitim delovima sveta, postali čest povod za gruba kršenja ljudskih prava usvojio Deklaraciju o pravima lica koja pripadaju nacionalnim ili etničkim, verskim i jezičkim manjinama.²⁷²

Zaštita kolektivnih etničkih identiteta u sistemu zaštite ljudskih prava Ujedinjenih nacija suočila se sa izazovima koji su prevazišli granice individualizma u liberalnoj pravnoj teoriji i sveli se na praktično delovanje država u vezi s kontrolom etniciteta. Ovaj problem je postajao vidljiviji kako je došlo do internacionalizacije ljudskih prava, tj. kada je međunarodno pravo preuzelo od nacionalnih pravnih sistema nadležnosti u vezi sa zaštitom ljudskih prava. Kada je reč o ljudskim pravima nacionalnih manjina kao pripadnika etničkih ili nacionalnih zajednica postavilo se pitanje gde prestaje nadležnost nacionalnog sistema zaštite, a gde počinje stvaranje međunarodnih organizacija. U Bečkoj deklaraciji²⁷³ države članice su se saglasile da je „unapređenje i zaštita ljudskih prava legitimna briga međunarodne zajednice“, čime je otvorena rasprava o tome na osnovu kojih instrumenata i u kojim slučajevima se preduzimaju humanitarne intervencije u vezi sa zaštitom ljudskih prava.

Humanitarnih intervencija u vezi sa obuzdavanjem masovnih stradanja etničkih i verskih manjina je bilo nekoliko bez odobrenja Generalne skupštine Ujedinjenih nacija: intervencija Indije u Pakista-

²⁷² Usvojena Rezolucijom Generalne skupštine UN 47/135 od 18. decembra 1992. godine.

²⁷³ Usvojena na Svetskoj konferenciji o ljudskim pravima 14–25. juna, 1993. godine, a potvrđena na 48. zasedanju Generalne skupštine Ujedinjenih nacija, 1993. godine (Rezolucija 48/121).

nu 1971. godine nakon progona i ubijanja Hindusa i Bengalaca u istočnom Pakistanu, intervencija koalicionih snaga SAD, Velike Britanije i Francuske u Iraku 1991. godine radi zaštite Kurda i Šiita i Intervencija NATO snaga u Saveznoj Republici Jugoslaviji zbog zaštite etničkih Albanaca na Kosovu 1999. godine. Preduzimane su i intervencije sa odobrenjem Generalne skupštine: intervencija u Bosni i Hercegovini 1992–1995. godine zbog sprečavanja humanitarne katastrofe u sukobu etničkih Bošnjaka, Srba i Hrvata i intervencija u Ruandi 1994. godine nakon etničkog čišćenja pola miliona pripadnika plemena Tutsi.

Događaji koji su prethodili ovim intervencijama i koji su iz njih sledili ukazuju i na to da su intervencije preduzimane i zbog zaštite geostrategijskih, političkih i drugih interesa, a ne isključivo zbog zaštite ljudi. O tome postoje različita mišljenja, napisana je obimna literatura, u arhivama je pohranjeno na milione dokumenata i o tome u ovom radu ne bi trebalo dodati ništa više osim da humanitarne (vojne) intervencije nisu popravile stanje u vezi s međuetničkim odnosima ili osveženjem multikulturalnosti. Primeri Kosova i Bosne i Hercegovine ukazuju na to da bi više smisla i više efekta od intervencije imale blagovremeno preduzete mere sprečavanja sukoba.

Nasuprot surovim kršenjima ljudskih prava i etničkom čišćenju na Balkanu, poslednjih decenija su unapređeni oblici zaštite prava nacionalnih manjina u Evropi. Pojedini autori smatraju da možemo razmišljati o partikularnom evropskom pravu zaštite nacionalnih manjina²⁷⁴. Ovaj stav je zasnovan kako na sve većem broju međunarodnih, nacionalnih i regionalnih instrumenata i mehanizama zaštite nacionalnih manjina, tako i zbog opisanog liberalnog filozofsko-političkog diskursa koji je paradigma normativnog diskursa.

Pored raznih škola multikulturalnosti i iskustava koje su u vezi sa ovim fenomenom imale različite države, na razvoj političke svesti i pravne regulative o zaštiti manjina u Evropi, kao i na instrumente ostvarivanja te zaštite, presudan uticaj imali su Savet Evrope, Organizacija za evropsku sigurnost i bezbednost i Evropski parla-

²⁷⁴ Devetak Silvio, *Ibid.*, 1999, 127–133.

ment²⁷⁵. Pod okriljem ovih organizacija usvojeni su dokumenti koji predstavljaju *Magna cartu* zaštite manjina u Evropi.

Iako je teško odrediti kada je proces standardizacije zaštite prava nacionalnih manjina tačno počeo, nesumnjivo je da je na zasedanju Komisije za evropsku bezbednost i sigurnost (KEBS) u Beču 1989. godine učinjen značajan korak. U završnom dokumentu sa ovog sastanka države su se obavezale da će „preduzeti sve neophodne, zakonske, administrativne, pravosudne i druge mere i primeniti odgovarajuće međunarodne instrumente ukoliko su njima vezane, kako bi se na njihovoj teritoriji pripadnicima nacionalnih manjina obezbedila zaštita ljudskih prava i osnovnih sloboda“²⁷⁶, a osim toga, države su preuzele obaveze u pogledu zaštite manjina kao posebnih grupa stanovništva koje imaju potrebu da očuvaju i unapređuju svoj etnički, kulturni i verski identitet²⁷⁷.

Principi usvojeni na Bečkom samitu KEBS-a, unapređeni i dopunjeni na konferencijama u Kopenhagenu²⁷⁸ i Moskvi²⁷⁹ i na sastanku eksperata u Ženevi,²⁸⁰ sadržajno čine razgranatu strukturu zaštite manjina koju bi države svojim unutrašnjim pravnim aktima trebalo da primene. Izvesnu teškoću predstavlja to što dokumenti regionalnih organizacija nisu obavezujući u smislu međunarodnog prava (ograničene su pravne snage), ali nesumnjivo je da raspolazu sa snažnim usmeravajućim uticajem.

Ustanovljavanjem institucija Visokog komesara za nacionalne manjine²⁸¹ i Kancelarije za demokratizaciju i ljudska prava (ODIHR), Organizacija za bezbednost i saradnju u Evropi (OSCE) je doprinela standardizaciji zaštite prava nacionalnih manjina u Evropi. Preporukama iz Haga – o pravu nacionalnih manjina na obrazovanje

²⁷⁵ Arie Bloed, „The OSCE and the Issue of National Minorities“, i Aarnio J. Eero, „Minority Rights in Council of Europe: Current Developments“, u Alan Philips, Allan Rosaas, *Universal Minority Rights*, Åbo, 1995.

²⁷⁶ Član 18 Zaključnog dokumenta Bečkog sastanka KEBS.

²⁷⁷ Članovi 19, 31, 59 i 68 Zaključnog dokumenta Bečkog sastanka KEBS.

²⁷⁸ Document of the Copenhagen Meeting of the Conference on Human Dimension of the CSCE, CM,1324, November, 1990.

²⁷⁹ Document of the Moscow Meeting of the Conference on the Human Dimension of the CSCE, CM 1771, December 1991.

²⁸⁰ Report of the CSCE Meeting of Experts on National Minorities, Geneva 1991.

²⁸¹ Helsinki Summit Declaration, 1992.

(1996)²⁸², Osla – o pravu nacionalnih manjina na upotrebu vlastitog jezika (1998)²⁸³ i iz Lunda – o delotvornom učešću nacionalnih manjina u javnom životu (1999)²⁸⁴, Visoki komesar je ukazao na to da se zaštita prava nacionalnih manjina mora baviti i zaštitom etničkih identiteta. Uz to, proces institucionalizacije kolektivnih prava nacionalnih manjina se odvijao u protivrečnoj atmosferi nastaloj na poznatom stavu liberalne države o „kraju istorije“. Na jednoj strani, Visoki komesar je, poučen surovim etničkim konfliktima tokom raspada Jugoslavije, pripremao preporuke kako bi predupredio konflikte koji bi mogli da se dese širom Evrope²⁸⁵, a na drugoj strani, liberali su zagovarali da je liberalnoj državi, zasnovanoj na vladavini prava i građanskim slobodama i koja poštuje međunarodno pravo, dakle u uslovima stabilne demokratije, neophodno samo još da obezbedi usvajanja posebnih mera kako bi se ublažile napetosti koje se odnose na nacionalne manjine. Otuda se kao logično nametnulo pitanje – otkud potreba za kontrolom etniciteta ukoliko je liberalna država dosegla svoj istorijski trijumf.

Etniciteti nisu nestali „na kraju istorije“, nisu se ni utopili u građanskom društvu jednakih pojedinaca. Zaboravilo se da su etnije opstajale i u mnogo nepovoljnijim istorijskim okolnostima i u potpuno neprijateljskim okruženjima, jer nepobitno je da: „ono što sin želi da zaboravi, unuk bi rado da se seća“. Kontrola i upravljanje etnicitetom zahtevaju više od nekoliko desetina preporuka koje bi države trebalo da prevedu u norme na osnovu kojih etničke manjine štite kulturni identitet koji je kreativan i dinamičan i ne da se lako ukalupiti. Pre svega etnicitetom se ne može upravljati, ali se u državama sa dobro osmišljenim i etnicitetima prijemčivim politikama multikulturalnosti može upravljati društvom. Za dobro društvo, u kojem multikulturalizam „nikad ne umire“ potrebne su promene u obrazovnom, kulturnom, političkom sistemu koje prevazilaze floskulu o toleranciji različitosti.

Osim toga, ni Visoki komesar, a ni druge međunarodne organizacije nisu obratile pažnju, ili nisu želeli da je obrate, na razarajuću

²⁸² www.osce.org/sr/hcnm/32191?download=true

²⁸³ www.hnv.org.rs/docs/Preporuke%20iz%20Osla%20hr.pdf

²⁸⁴ www.osce.org/sr/hcnm/32253?download=true

²⁸⁵ Preporuke iz Lunda, str. 1.

snagu populizma koji je zapretio sa jugoistoka Evrope. Balkanskim populistima su etniciteti, s mnoštvom kolektivnih sentimenata, bili pogodna platforma za mobilizaciju i polarizaciju narodnih nezadovoljstava. Bilo je očigledno da populistii tražeći podršku za političke ciljeve podstiču međuetničke sukobe i mržnju koji nemaju racionalne veze sa stvarnim uzrocima „narodnog“ nezadovoljstva.

Strah od različitosti, nepoverenje prema drugim kulturama, retorika zasnovana na predrasudama i stereotipima koja „masu“ lako zavodi u nacionalizam, rasizam, šovinizam – obeležja su ksenofobičnog populizma. Populizam zasnovan na ksenofobiji je loš populizam, neprijatelj je multikulturalnosti, izaziva nestabilnost, razara vezivne društvene odnose, egzistira na konfliktima i strahu. U njegovoj osnovi je strah i konstrukcija neprijatelja²⁸⁶. U eseju *Konstrukcija neprijatelja* Umberto Eko ukazuje na to da nas je tokom istorije pratila potreba da identifikujemo neprijatelja u odnosu na kojeg ocenjujemo i potvrđujemo sopstveni sistem vrednosti. Ta potreba je toliko snažna da ukoliko nema stvarnog neprijatelja skloni smo da ga „konstruišemo“, a ta matrica podrazumeva konstrukciju stereotipa o „nama“ kao oličenju dobrog i „njima“ kao uzroku i oteľotvorenju zla. U mitu o „zlom“ Jevrejstvu vekovima se taložila iracionalna mržnja prema pripadnicima ovog naroda koja je svoj tragičan ishod imala u holokaustu.

Kriza demokratije u Evropi i ekspanzija populizma, koji su se dešavali u senci trijumfa liberalne države, nagovešteni krajem dvadesetog veka „događanjima naroda“ bili su povoljna platforma za svrgavanje komunističkih režima u Centralnoj i Istočnoj Evropi, ali ne i u slučaju Jugoslavije gde je „narodnjaštvo“ dobilo dimenziju za koju liberalna demokratija nema efikasna rešenja.²⁸⁷

²⁸⁶ Goran Bašić, „Multietnička društva i reakcionarni populizam“, u Zoran Lutovac, ur., *Populizam*, Institut društvenih nauka, Beograd, 2017, str. 147–161.

²⁸⁷ Sabrina Ramet u studiji *Čija demokratija? Nacionalizam, religija i doktrina kolektivnih prava u srednjoj i jugoistočnoj Evropi nakon 1989. godine* ukazuje i na to da su etnički animoziteti i konflikti u Istočnoj Evropi i 1918. i 1989. godine podstrekivani iz političkih centara sa „zapada“ koji su interese u regionu nastojali da obezbede tako što su podršku pružali populističkim liderima i pokretima, a zanemarivane su ideje koje bi, da su podržane, imale šanse da „kraj istorije“ dočekaju bez žrtava i konflikata.

Pozivi na toleranciju i dijalog, upućeni u ovakvim prilikama, nisu mehanizmi odlučivanja i slabašna su protivteža populistima koji kada legitimiziraju svoje programe imaju priliku i da ih sa „uličnog“ političkog delovanja prenesu u parlament i druge institucije. Snaga narodne volje tada, bar za neko vreme, populizam prevodi u demokratiju. A posledice takve demokratije ne moraju biti i nisu uvek u korist naroda. Populista ne razmišlja o posledicama svoje retorike nego sve snage usmerava ka cilju koji će ostvariti pomoću te retorike. Takav pristup isključuje promišljanja o demokratiji kao primarnoj vrednosti svodeći je na sredstvo i provizorij u kojem se, na osnovu obmanom stečene *volonté générale*, ostvaruju politički ciljevi koji, da su blagovremeno bili jasno objašnjeni, verovatno ne bi pridobili narodnu podršku²⁸⁸.

Ksenofobični populizam koristi krize, nezadovoljstvo ljudi ekonomskim, socijalnim, političkim, ličnim statusom kako bi neprijatelja našao u drugima koji se predstavljaju kao izvor nezadovoljstva. U situacijama društvenih promena koje prati neizvesnost, na primer, ekonomske krize u kojima je izvesno da će određen broj radnika izgubiti posao, okupljanje u koherentnu grupu istomišljenika pruža određenu zaštićenost. Ali ukoliko ova homogenizacija nije zasnovana na realnoj proceni stanja i pragmatičnoj projekciji rešenja, već je u njenom jezgru zavodljiva i lako razumljiva primordijalna nacionalistička retorika, rešenja su daleko, a konflikti neizbežni. Retrogradni, „ksenofobični“ populizam je loš jer ljude različitih etnokulturnih i verskih grupa suprotstavlja jedne drugima tako što koristi različitosti kao ukorenjene vrednosti koje ne trpe limitrofne areale. Nevolja je što populista, da bi ostvario političku dobit, koristi u kulturama uvrežene stereotipe, nacionalne mitove i „istorijske“ nepravde kao pokretače narodnog nezadovoljstva.²⁸⁹ Osuđujući

²⁸⁸ Bašić, *Ibid*, 2017.a, str. 151.

²⁸⁹ Primera radi, Francuska je bila višekulturna pre Revolucije iz 1789. godine, a jakobinska vlast, na čijoj diktaturi se rađala moderna demokratija, gradila je jedinstvenu naciju brišući etničke i jezičke razlike. Geslo Revolucije *liberté, égalité, fraternité* u svakodnevnom životu nije značilo samo ostvarivanje liberalne građanske jednakosti, nego je podrazumevalo i to da njeno ostvarivanje zahteva poricanje i odricanje od identiteta velikog broja stanovnika Francuske. Osvrt na ovaj aspekt Francuske revolucije koja je kroz velika vrata uvela kapitalizam na svetsku pozornicu, utemeljila nov pristup shvatanja nacije i građanstva i

političke prakse koje počivaju na zloupotrebi istorije i njenoj pragmatizaciji Marks u spisu *Osamnaesti brimer Luja Bonaparte* piše: "Tradicija svih mrtvih generacija pritiskuje kao mora mozak živih. I upravo kad izgleda da su zauzeti time da sebe i stvari pokrenu, da stvore nešto čega još nije bilo, upravo u takvim epohama revolucionarne krize oni bojažljivo prizivaju u svoju službu duhove prošlosti, pozajmljuju od njih imena, bojne parole, kostime, da bi, prurušeni u to prečasto ruho i pomoću tog pozajmljenog jezika, izveli novi svet-skoistorijski prizor."²⁹⁰

Povrh toga, i retrogradni populizam i većina drugih „narodnjačkih“ politika jesu odgovor na krize s kojima se suočavamo, a na koje ne postoje racionalni i pravovremeni institucionalni odgovori²⁹¹. Ne sme se prenebreći činjenica, a promakla je početkom devedesetih godina prilikom uobličavanja evropske politike zaštite nacionalnih manjina, da i retrogradni populizam i većina drugih „narodnjačkih“ politika jesu odgovor na krize s kojima se suočavamo, a krize nisu nešto na šta ne bi trebalo računati u politici. Zanemarivanje takvih činjenica uslovalo je da se savremena liberalna demokratija suočava s krizom legitimnosti i reprezentacije, jer su nakon „kraja istorije“ elite, bilo one desne, bilo leve liberalne provenijencije, prećutno postigle saglasje da je najbitnije omogućiti da kapital nesmetano funkcioniše i da su granice slobode, ljudska prava, individuali-

organizacije državne vlasti, ukazuje na to da su ljudi oduvek živeli u društvima koja su obilovala etničkim, verskim, jezičkim, kulturnim različitostima i da su se „tvorci promena“ uvek vešto koristili tehnikom mobilizacije naroda zarad ostvarivanja „viših“ ciljeva, a da su u političkoj teoriji te činjenice razmatrane prevashodno u sklopu opštih pitanja demokratije.

²⁹⁰ Karl Marks, *Osamnaesti brimer Luja Bonaparte*, Prosveta, BIGZ, Beograd, 1977. str. 12.

²⁹¹ Francuski ekonomista Toma Piketi u delu *Kapital u XXI veku* upozorava da tržišne zakonitosti, posebno u uslovima slabog privrednog rasta, ne mogu da reše problem sve izraženije nejednakosti. „Gomilanje kapitala“ koje nema logičnu svrhu i ekonomsko opravdanje produbljuje nejednakosti koje su izvoriste nezadovoljstva i pobune srednje klase koja zahteva preispitivanje temeljnih instituta liberalne ekonomije poput slobodne razmene ili nesrazmere u raspodeli dohotka (Toma Piketi, *Kapital u XXI veku*, Akademika knjiga, Novi Sad, 2015, str. 505–585.) Racionalni odgovor na ova pitanja su recimo pravednije poreske reforme, ali umesto toga populisti na vlasti se odlučuju za preduzimanje neekonomskih mera koje probleme maskiraju populističkom „obmanom“ u čijoj srži jeste i širenje straha od terorizma, imigranata, islama, etnokulturnih manjina. (Bašić, *Ibid.*, 2017, a str. 155).

zam i priznavanja identiteta nespутane izuzev u slučaju kada svojim zahtevima ugrožavaju svojinu i tržišnu ekonomiju.²⁹²

Veza između populizma i etniciteta kao jednog od stožera multikulturalne paradigme, u regionima jugoistočne i centralne Evrope je specifična i često se jasno ispoljava u političkim stavovima i delovanju. Ksenofobičnom populizmu su jednako skloni levi i desni liberali, republikanci i zagovornici obnavljanja svrgnutih monarhija, pripadnici etničkih većina i manjina... Etnička heterogenost ovog prostora, koji od Baltika do Mediterana obuhvata dvadeset dve zemlje i njihova sklonost da se neprestano vraćaju mitovima u kojima se glorifikuje slavna prošlost i precenjuje sopstvena uloga u istoriji – pogoduje populističkoj retorici koja, po pravilu, krivca za neostvarene ciljeve traži u pripadnicima drugih naroda. Otvoreni međunarodni i međudržavni sporovi (osporavanje statusa Makedonije, postdejtonska Bosna i Hercegovina, status Kosova), nerešena nacionalna „pitanja“ Albanaca i Srba u regionu, sećanje na slavnu prošlost (Kosovski mit, pretrijanonska Mađarska) i brojne autohtone nacionalne manjine čiji identiteti se „štite“ politikama segregativnog multikulturalizma – nepresušna su inspiracija populistima i ne mogu se ni na koji način rešiti bez bazičnih političkih i kulturnih reformi.

Lista primera ksenofobičnog populizma je neiscrpna. U takvoj vrsti populizma uporište imaju političke stranke i vođe koji su etiku potpuno izdvojili iz politike. Političku nagodbu koju žele da postignu sa građanima oni konstruišu na obmani i strahu od različitosti. Štaviše, različitost kao suprotstavljena, jasno diferencirana datost se pothranjuje u identitetima građana, u obrazovnim sistemima, kulturnim politikama, medijima. Etnosi ukorenjeni u mitovima i uskogrudostima sopstvenih primordijalizama su lak plen populista koji umesto da etničkim i kulturnim različitostima ponude interkulturalnu političku kulturu i na njoj zasnovanu participativnu demokratiju, insistiraju na održavanju oštarih razgraničenja među kulturama i narodima, koji – jedni od drugih zaziru. Strah međutim, nije habitus u kojem demokratija može da diše punim plućima. Na to s pravom ukazuje britanski politikolog Frank Furedi ističući da u savremenom svetu politika straha ima za cilj postizanje konsenzusa

²⁹² Bašić, *Ibid.*, 2017, a str. 156).

i ujedinjenja vrednosno dezorijentisane elite.²⁹³ Ljudi strahuju pre svega za budućnost, a populistu koji ne mari za etičnost svojih postupaka, lakše je da uzroke tih bojazni nađu u „opasnim drugima“, a ne u stvarnim problemima savremene demokratije i liberalizma.²⁹⁴

U takvim političkim i društvenim okolnostima, s namerom da se uredi zaštita nacionalnih manjina, površnost evropske diplomatije i administracije je pripremila „smrt evropskog multikulturalizma“. Na tragu ideja iz preporuka Visokog komesara OSCE na Samitu Saveta Evrope održanom u Beču 1993. godine izražena je namera država članica da utvrde standarde zaštite prava i unaprede uslove za očuvanje i razvoj kulturnog, etničkog, verskog i jezičkog identiteta nacionalnih manjina u skladu s tradicionalnim demokratskim vrednostima – jednakost pred zakonom i načelima nediskriminacije, jednakih mogućnosti, slobode udruživanja i aktivnog učešća u javnom životu. U tom smislu Komitetu ministara je preporučeno da „u najkraćem mogućem roku izradi nacrt okvirne konvencije koja bi precizirala načela na čije bi se poštovanje obavezale strane ugovornice u nameri da osiguraju zaštitu nacionalnih manjina“.

Okvirna konvencija za zaštitu nacionalnih manjina je pripremljena na logici obavezne, ali kreativne primene standardizovanih prava zaštite nacionalnih manjina na slobodno izjašnjavanje nacionalne (etničke) pripadnosti, jednakost pred zakonom, očuvanje kulturnog identiteta kroz javne politike obrazovanja, kulture, informisanja i jezika. Na kraju, nacionalnim manjinama je priznato i pravo na učešće u kulturnom, ekonomskom i političkom životu kao mogućnost integracije u većinska društva.

Okvirnu konvenciju su potpisale i ratifikovale sve evropske zemlje osim Francuske, Turske, Andore i Monaka, a samo su je potpisale Belgija, Grčka, Island i Luksemburg. Balkanske i centralnoevropske države su je ratifikovale, ali ne bi trebalo zaboraviti da se u procesu pristupanja Evropskoj uniji na njih odnose ili su se odnosili Kriterijumi iz Kopenhagena koji pored ostalog podrazumevaju i uspostavljanje stabilnih nacionalnih institucija koje garantuju demokratiju, vladavinu zakona, ljudska prava i poštovanje i zaštitu manji-

²⁹³ Frank Furedi, *Politika straha – s onu stranu ljevice i desnice*, Antibarbarus. Zagreb, 2008. str. 131.

²⁹⁴ Bašić, *Ibid.*, 2017. a.

na.²⁹⁵ Jedna od osobenosti Okvirne konvencije jeste to što zaštitu nacionalnih manjina obezbeđuje u saglasju s drugim instrumentima poput Konvencije za zaštitu ljudskih prava i osnovnih sloboda koja u članu 14 zabranjuje svaki oblik diskriminacije, pa i one koja je zasnovana na rasi, naciji i etničkoj pripadnosti.²⁹⁶

Okvirnom konvencijom su utvrđena načela i principi, odnosno minimum granica zaštite prava nacionalnih manjina koji bi države trebalo da jemče i obezbeđuju pripadnicima nacionalnih manjina. U tom smislu, odredbe Okvirne konvencije nisu obavezujuće za države potpisnice kojima je ostavljeno diskreciono pravo da utvrde modalitete i sprovođenje njenih ciljeva. Uvažavajući specifične okolnosti ne samo u različitim evropskim regionima, već i u svakoj državi, kao i činjenicu da u okviru Saveta Evrope postoje države koje različito gledaju na odnos etničke većine i manjine, Okvirna konvencija utvrđuje načela i principe zaštite manjina primerene načelima evropske demokratije.

Konvencijom se utvrđuju željene aktivnosti i mere koje države potpisnice preduzimaju kako bi stvorile uslove za zaštitu i unapređivanje prava manjina. Države prihvataju ove obaveze smatrajući da „zaštita nacionalnih manjina, te prava i slobode pripadnika manjina predstavljaju sastavni deo međunarodne zaštite ljudskih prava[...]“ (čl. 1), kao i da se zaštita manjina ostvaruje u okvirima „vladavine prava, poštovanja teritorijalne celovitosti i nacionalne suverenosti država“ (preambula). Ova poslednja konstatacija, iako načelne prirode, važna je jer upućuje nacionalne manjine na obaveze u pogledu odnosa prema državi i njenim institucijama. U ovom smislu je i član 20 Okvirne konvencije koji od manjina traži da poštuju nacionalno zakonodavstvo i prava drugih, posebno kada čine većinu na delu teritorije neke države. U ovom kontekstu neki analitičari u raspravu uvode pojam „lojalnosti“. No, kao što se podrazumeva da pripadnici nacionalnih manjina moraju da se podvrgavaju nacionalnim zakonima i propisima, tako i države ne bi trebalo da poimanje lojalnosti

²⁹⁵ Relations with the Countries of Central and Eastern Europe, Presidency conclusions Copenhagen European Council, 21–22 June, 1993. (www.europarl.europa.eu/enlargement/ec/pdf/cop_en.pdf).

²⁹⁶ Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms as amended by Protocols No. 11 and No. 14, Council of Europe, Rome, 4. XI 1950. (<https://rm.coe.int/1680063765>).

izvode iz pukog postojanja države, već na pragmatičnom i na za građane svrsishodnom delovanju kojima stiču njihovo poverenje.

Sledeće karakteristike Okvirne konvencije su otvoren pristup definiciji nacionalne manjine i odnos prema kolektivnim pravima. Iako se, kako je pomenuto, u literaturi mogu naći brojne definicije pojma nacionalne manjine Konvencija ne operacionalizuje ni sa jednim od njih već ostavlja mogućnost pripadnicima manjina da se opredele da li žele da se prema njima ophode kao takvima ili ne (čl. 3). Dakle, subjektivni izbor pojedinca povezan je sa objektivnim kriterijumima relevantnim za njegov identitet. U vezi s tim je odnos prema kolektivnim pravima koja Okvirna konvencija ne pominje, ali formulacijom da pripadnik nacionalne manjine prava ostvaruje pojedinačno ili „u zajednici sa drugima“ otvorena je mogućnost da se pojedina prava mogu zajednički, odnosno grupno ostvarivati.

Jedno od temeljnih načela Okvirne konvencije, načelo nediskriminacije proističe iz ranije pomenutih fundamentalnih evropskih vrednosti demokratije, vladavine prava i ljudskih prava. Konvencija polazi od stanovišta da je princip nediskriminacije široko razrađen u međunarodnim instrumentima i praksi, ali da njegova puka primena ne mora biti dovoljna za realizaciju jednakosti u svakodnevnom životu. Osnovna pretpostavka je da ljudska bića nisu ista, odnosno da je različitost ukorenjena u ljudskoj prirodi i da individualistička primena načela nediskriminacije zasnovana na pretpostavkama zabrane diskriminacije može podsticati postojeće nejednakosti. Čak i kada bi se načelo nediskriminacije sprovodilo jednako prema svim ljudima, pojedine grupe bi se ponovo našle u diskriminisanom položaju. Recimo, pravilo prebivališta kao osnova za sticanje određenih prava može uzrokovati probleme ljudima koji žive nomadskim načinom života. U tom kontekstu neophodno je stvoriti uslove u kojima bi svi ljudi imali jednake mogućnosti da ostvare punu jednakost. Pripadnici nacionalnih manjina mogu da ostvaruju dodatna prava kako bi očuvali nacionalni, verski ili jezički identitet. Osnovu ovih posebnih mera čini načelo pozitivne diskriminacije (afirmativne akcije) koje ne možemo shvatati ni kao diskriminaciju ni privilegiju, već kao korektivne mehanizme za ostvarivanje jednakosti pojedinaca i grupa u obeshrabrujućem kulturnom ili drugom položaju.

Okvirna Konvencija preporučuje državama da se uzdržavaju od nasilne asimilacije nacionalnih manjina i od preduzimanja mera

koje za cilj imaju promenu odnosa stanovništva u područjima koja naseljavaju pripadnici nacionalnih manjina. U tom smislu naročito se misli na slučajeve prekrajanja administrativnih i upravnih granica jedinica lokalne samouprave kojima bi se stečena prava derogirala. Suština Okvirne konvencije za zaštitu nacionalnih manjina je u podsticanju država da omoguće razvoj kulture i identiteta nacionalnih manjina, odnosno da omoguće manjinama otvoren pristup medijima, korišćenje maternjeg jezika u privatnom i javnom životu, obrazovanje na tom jeziku na svim nivoima i delotvorno učešće u ekonomskom, socijalnom i kulturnom životu i obavljanju javnih poslova.

Sprovođenje Okvirne konvencije podrazumeva to da države potpisnice treba da osmisle politike zasnovane na načelima vladavine prava i tolerancije i da prilagode propise njenim standardima. Ostvarivanje prava nacionalnih manjina sadržanih u Okvirnoj konvenciji u državama potpisnicama prati Komitet ministara koji je u tu svrhu osnovao Savetodavni komitet čiji su članovi ugledni stručnjaci u oblasti nacionalnih manjina. Savetodavni komitet, kao nezavisno ekspertsko telo, prati implementaciju i ostvarivanje prava nacionalnih manjina u državama potpisnicama Konvencije, ne samo preko izveštaja koje prilažu države i nevladine organizacije već traži mišljenja, dodatna objašnjenja i planira i obavlja posete s ciljem da utvrdi stanje. Na osnovu analize podataka i informacija dobijenih od država i iz nezavisnih izvora, Savetodavni komitet donosi mišljenje i prosljeđuje ga Komitetu ministara.

Uticaj Okvirne konvencije na politike multikulturalnosti bi trebalo sagledavati i u vezi sa drugim instrumentima zaštite manjina. Prvi instrument Saveta Evrope koji se posredno odnosi i na zaštitu i očuvanje identiteta etnokulturnih manjina je Evropska povelja o regionalnim i manjinskim jezicima koju je početkom devete decenije dvadesetog veka inicirala bivša Stalna konferencija, a danas Kongres lokalnih i regionalnih vlasti Evrope. Cilj Povelje je da doprinese očuvanju jezičkog blaga Evrope kao dela njenog kulturnog nasleđa²⁹⁷. U tom smislu, države potpisnice povelje obavezuju se na preduzimanje mera koje doprinose očuvanju i razvoju regionalnih i manjinskih jezika u različitim aspektima privatnog i društvenog života. Pod regionalnim jezicima podrazumevaju se oni koji se

²⁹⁷ Ranko Bugarski, *Jezik i kultura*, Biblioteka XX vek, Beograd, 2005, str. 82.

govore na jednom delu teritorije neke države, a manjinskim se smatraju jezici kojim govore osobe koje ne nastanjuju homogeno neka područja i njihov broj je manji u odnosu na broj lica koja govore većinskim jezikom.

Ciljevi Povelje su ustanovljeni na činjenicama da u svakoj evropskoj državi delovi stanovništva govore jezicima različitim od jezika koji je u službenoj upotrebi i kojim najčešće govore pripadnici najbrojnije jezičke (etničke) grupe, a da se manjinskim jezicima ne posvećuje dovoljno pažnje. Osim toga, neki jezici su rasprostranjeni u više država, tako da jezik koji je službeni u jednoj, postaje manjinski u susednoj zemlji. Takođe, u okviru jednog jezika govori se više dijalekata koji bi, u smislu bogatstva različitosti, trebalo da imaju jednake uslove za očuvanje. Povelja je usredsređena na konkretne mehanizme zaštite manjinskih ili regionalnih jezika u oblasti obrazovanja, javnog informisanja, kulturnih delatnosti, ekonomskog i društvenog života, u sudovima (u krivičnom, parničnom i građanskim postupcima na područjima gde je opravdano da jezik manjine bude u službenoj upotrebi), u radu lokalnih i centralnih administracija. Trebalo bi naglasiti da se države opredeljuju da štite jezike koji se tradicionalno govore u Evropi, a da nisu obavezne da slične mere preduzimaju u vezi sa zaštitom jezičkog nasleđa etnokulturnih grupa koje su ka Evropi migrirale poslednjih decenija. Razlog za fokusiranje na teritorijalne jezike leži u činjenici da većina mera koje su Poveljom predviđene iziskuju određenje područja primene koje je u većini slučajeva uže od teritorije države i zbog toga ih je teško primeniti na neteritorijalne jezike. Takođe, Poveljom nisu obuhvaćeni lokalna narečja i dijalekti jednog istog jezika, a u praksi u takvim slučajevima država odlučuje za koju ili koje jezičke varijante će obezbediti mere zaštite.

Povelja definiše pojam teritorije na kojoj su regionalni ili manjinski jezici u upotrebi smatrajući da je reč o geografskoj oblasti u kojoj su pomenuti jezici sredstvo izražavanja određenog broja ljudi, čime se opravdavaju različite mere zaštite i unapređenja. U tom smislu državama potpisnicama je preostalo da odrede područje na kojem će štiti određene jezike. Kako Povelja podstiče multikulturalni pristup, izbegnuto je da se njome uredi odnos između službenih jezika koji se primenjuju na celoj teritoriji države i regionalnih i manjinskih jezika u smislu njihove konkurencije ili suprotstavljanja.

Specifičnost Povelje u odnosu na većinu međunarodnih ugovora je u tome što državi daje mogućnost da izabere odredbe koje će sprovesti. Povelja nije utvrdila listu regionalnih ili manjinskih jezika koji se njome štite, već je zadržan fleksibilan pristup koji omogućava državama da same odluče za koje jezike će utvrditi efikasan način zaštite.

Za zaštitu prava nacionalnih manjina, osim međunarodnih instrumenata, važna je i saradnja među državama, naročito susedi-ma. Međunarodni standardi zaštite manjina često prenebregavaju specifičnosti položaja i života pripadnika nacionalnih manjina u određenim područjima i zbog toga su države podstaknute uspešnim iskustvima država koje su bilateralnim ugovorima uredile mnogobrojna pitanja, uključujući i elemente zaštite manjina,)²⁹⁸ – pristupile potpisivanju međusobnih sporazuma o dobrosusedskoj saradnji. Razvoju ovog procesa naročito je doprinela strategija nemačke diplomatije koja je, nakon pozitivnih iskustava iz ugovora potpisanih s Poljskom o međusobnom priznavanju država iz 1990, a godinu dana kasnije i o dobrosusedskim odnosima i prijateljskoj saradnji – sklopila slične ugovore s Ruskom Federacijom, Kazahstanom i Ukrajinom, a potom i sa Češkom, Slovačkom, Mađarskom i Rumunijom.

U centralnoj Evropi „nemački model“ bilateralne saradnje najprijemčiviji je bio strategiji mađarske diplomatije koja je pitanje položaja manjina nastojala da uredi sporazumima o saradnji sa Ukrajinom (1991), Ruskom Federacijom (1992), Slovenijom (1992), Hrvatskom (1995), SR Jugoslavijom, odnosno Srbijom (2004). Po svom značaju za učvršćivanje mira u regionu i prevazilaženja tradicionalnih međuetničkih animoziteta izdvajaju se Sporazumi o dobrosusedskoj saradnji zaključeni sa Slovačkom (1995) i Rumunijom (1996). Mađarska je praksu uzajamnog uređivanja položaja manjina u političkom smislu utemeljila Deklaracijom vlade od 18. avgusta 1993. godine u kojoj je istaknuto da „stabilnost u zapadnoj i srednjoj Evropi u dobroj meri zavisi od odnosa država u regiji prema svojim nacionalnim, etničkim, verskim i političkim manjinama, koje ne smeju biti žrtve aktuelnih političkih ciljeva“.

²⁹⁸ Austrijska državna pogodba (1955), Nemačko-danski sporazum (1955), Osimski sporazum (1975), Austrijsko-italijanski sporazum o statusu Južnog Tirola.

Zaštiti manjina posvećen je i Sporazum koji su 1996. godine sklopile Hrvatska i Italija.²⁹⁹ Sporazum, kojim se uređuje položaj italijanske manjine u Hrvatskoj, odnosno Hrvata u regiji Molise, oslanja se na međunarodne standarde zaštite manjina i uređuje pitanja koja se odnose na kulturu, identitet manjina i njihovo učešće u javnom životu. Dogovoru vlada prethodio je Memorandum o zaštiti italijanske manjine u Hrvatskoj i Sloveniji donesen u Rimu posle raspada Jugoslavije.³⁰⁰ Za proces bilateralnog dogovaranja izuzetno je važan i Osimski sporazum (postignut 1975, a počeo da se primenjuje 1977. godine) između Italije i Jugoslavije koji je pored ostalog sadržao obaveze država u pogledu zaštite manjina³⁰¹.

Rečeno je da su Poljska i Nemačka sporazumom uredile položaj Nemaca u Poljskoj u smislu posebnih odredbi koje se odnose na kulturna prava i učešće manjine u odlučivanju na svim nivoima vlasti, a slične sporazume u vezi s dobrosusedskim odnosima i zaštitom Poljaka u rasejanju država je potpisala sa svim susednim zemljama od kojih su strateški značajni oni zaključeni sa Litvom i Rusijom sredinom 1992. godine. U ovim sporazumima su specifikovana uzajamna prava manjina i naglašena je lojalnost pripadnika manjinskog stanovništva prema državi u kojoj žive. Iz liste prava uređenih ovim sporazumima trebalo bi izdvojiti ona koja su obično predmet nacionalnog zakonodavstva, ali su zbog svog značaja u ovim slučajevima pojačana preuzimanjem obaveza država: pravo na slobodno ispovedanje vere (poljsko-ruski sporazum), pravo na predstavljanje i zastupanje interesa manjina i pravo na službeni upotrebu jezika pred sudskim organima (poljsko-litvanski sporazum).

Za bilateralno uređivanje položaja manjina značajan je i član 8 Sporazuma o normalizaciji odnosa između Republike Hrvatske i SR Jugoslavije (23. avgust 1996) u kojem su strane potpisnice Srbima i Crnogorcima u Hrvatskoj i Hrvatima u Jugoslaviji jemčile sva prava predviđena međunarodnim pravom. Nakon okončanja brutal-

²⁹⁹ Posebno je potpisan i regionalni ugovor između Istarske županije i regije Furlanija-Juljska krajina (22. februar 1999).

³⁰⁰ Björn Arp, *International Norms and Standards for the Protection of National Minorities, Bilateral and Multilateral Texts with Commentary*, Martinus Nijhoff, Leiden, Boston, 2008, str. 283.

³⁰¹ Silvo Devetak, *Manjine, ljudska prava, demokratija*, Oslobođenje, Sarajevo, 1989, str. 189–194.

nog rata i mučnih odnosa među narodima, bivše SFRJ, ovaj Sporazum je bio značajan doprinos stabilizaciji regiona i pokušaj da se obezbedi povratak izbeglica i uzajamna zaštita prava Srba u Hrvatskoj i *vice versa*. Republika Hrvatska i Državna zajednica Srbija i Crna Gora su 2005. godine zaključile i Sporazum o uzajamnoj zaštiti manjina koji pored ostalog reguliše obaveze političkog učešća nacionalnih manjina na svim nivoima predstavničke vlasti. Naime, Hrvatska, koja je u svom ustavnom i političkom sistemu usvojila model direktne političke participacije nacionalnih manjina u državnom Saboru³⁰², insistirala je da i Srbija osmisli rešenja koja će obezbediti predstavnicima hrvatske nacionalne manjine mandate u Narodnoj skupštini. Osim toga, ovaj član Sporazuma insistira i na zastupljenosti manjina u regionalnim i lokalnim predstavničkim telima. Ova obaveza je postala kamen spoticanja u odnosima država jer je u srbijanskoj nemuštoj politici multikulturalnosti rešavanje ovog pitanja zanemarivano i odlagano sve do trenutka kada je u procesu pridruživanja EU postavljeno na dnevni red.

Predmet mađarsko-slovenačkog Sporazuma o manjinama od 6. novembra 1992. godine su slovenačka manjina koja nastanjuje pet naselja u Porablju i Mađari koji žive u prekomurskom delu Slovenije. Potpisivanju sporazuma prethodila je Konvencija o obezbeđivanju posebnih prava za obe manjine³⁰³. Države su se obavezale da će u skladu s međunarodnim pravom unapređivati uslove za razvoj identiteta, kulture, jezika, obrazovanja i drugih osobenosti manjina i da će u tom smislu ustanoviti mehanizme i instrumente obrazovanja na maternjem jeziku, osnivanje društvenih i kulturnih ustanova manjina, upotrebu maternjeg jezika i pisma i informisanje, metodologiju naučnog rada u vezi s proučavanjem položaja i ljudskih prava manjina, zaštitu ekonomskih interesa manjina i obezbeđivanje uslova za delotvorno učešće manjina u javnom životu.

³⁰² Hrvatska se opredelila da pripadnicima nacionalnih manjina garantuje osam mesta u državnom Saboru: tri mesta za srpsku nacionalnu manjinu, tri za predstavnike tradicionalnih manjina italijanske i mađarske i češke i slovačke manjine (biraju jednog zastupnika), jednog za predstavnike dvanaest malobrojnih manjina i jednog koji zastupa četiri nove nacionalne manjine (Zakon o izborima zastupnika u Hrvatski Sabor (Narodne novine, br.53/3 od 2 aprila 2003.)

³⁰³ www.regione.taa.it/biblioteca/normativa/bilaterali/Ungheria%20Slovenia_en.pdf

Države su se posebno obavezale da promene administrativno-teritorijalnog ustrojstva zemalja neće biti na štetu manjina, da će omogućiti manjinama slobodne i neposredne izbore zajedno s pripadnicima većinskog naroda, da će odredbe Sporazuma biti poštovane prilikom sklapanja drugih međudržavnih ugovora, te da će ustanoviti komisiju u kojoj će se predstavnici obe vlade starati o sprovođenju Sporazuma.

Verovatno najznačajniji bilateralni ugovor o dobrosusedskoj saradnji i prijateljstvu u centralnoj Evropi, koji sadrži i član posvećen međusobnoj zaštiti manjina, zaključile su Mađarska i Rumunija 16. novembra 1996. godine³⁰⁴. Član 15 Ugovora u potpunosti je posvećen uređenju položaja Mađara u Rumuniji i Rumuna u Mađarskoj i obuhvata socijalno-ekonomska i kulturna prava, delotvorno učešće manjina u javnom životu i obavezu vlasti da konsultuju predstavnike manjinskih organizacija u vezi sa odlukama koje se odnose na zaštitu identiteta manjina. Osim toga, istim je članom uređena zaštita manjina od asimilacije, unapređivanje kulturnog identiteta, zaštita kulturne i duhovne baštine i utvrđeno je da nadzor nad sprovođenjem Ugovora obavlja međuvladina komisija.

Sa Slovačkom je Mađarska potpisala Sporazum o dobrosusedskoj saradnji 1995. godine. Potpisivanju sporazuma prethodili su dugotrajni pregovori državnih delegacija u kojima je provejavalo pitanje teritorijalne autonomije manjina. Ovo osetljivo pitanje retko se pominje u savremenim međunarodnim dokumentima, a države nerado prihvataju obaveze u smislu teritorijalnosti etničkih manjina. Izuzetak predstavlja Preporuka 1201 Saveta Evrope, odnosno Protokol uz Evropsku konvenciju o ljudskim pravima koji je pridodat i u čijem članu 11 stoji: „U oblastima u kojima su u većini, lica koja pripadaju nacionalnoj manjini imaju pravo da raspolaze odgovarajućim lokalnim ili autonomnim upravama ili imaju pravo na specijalni status, što odgovara specifičnom istorijskom i teritorijalnom položaju, a u skladu sa nacionalnim zakonodavstvom države“. Kako je reč o formulaciji čija implementacija može imati po-

³⁰⁴ Potpisivanje ugovora između Mađarske i Rumunije opterećivala su loša iskustva država da uredi manjinsko pitanje. Komunistički lideri Kadar i Čaušesku zaključili su 1975. godine sporazum koji je normativno zadovoljavao većinu i danas aktuelnih zahteva u vezi s položajem Mađara u Erdelju i Rumuna u Mađarskoj, ali koji zbog različitih pogleda na manjinsko pitanje nikada nije realizovan.

litičke posledice, Komitet za pravne poslove i ljudska prava Parlamentarne skupštine SE je zatražio mišljenje Komisije za demokratiju putem prava (Venecijanska komisija) o ovom dokumentu, a posebno o članu 11 Komisija je usvojila mišljenje da ova odredba nije operativno pravilo međunarodnog prava već predlog koji ne korespondira sa članom 15 Okvirne konvencije u kojem se ne sugerišu oblici specijalnog statusa ili autonomnih lokalnih vlasti, već se utvrđuje pravo lica koja pripadaju nacionalnim manjinama da aktivno učestvuju u vlasti u stvarima koji se njih tiču. U tom smislu je zaključeno da međunarodno pravo ne raspolaze mehanizmima kojima bi se državama naložilo bilo kakvo teritorijalno rešenje manjinskog pitanja.

Na unošenju u bilateralne sporazume Preporuke 1201 SE, odnosno člana 11 Dodatnog protokola, insistira mađarska diplomatija koja, pored savremenih standarda zaštite manjina uvažava i istorijske, političke i etničke okolnosti koje su uslovile da trećina Mađara živi u susednim zemljama. U bilateralnom ugovoru koji su zaključile Mađarska i Hrvatska Preporuka 1201 je pomenuta, ali ne i u Sporazumu kojim su Mađarska i SR Jugoslavija, odnosno Srbija 2004. godine uredile uzajmnu zaštitu nacionalnih manjina.

Sa Slovačkom i Rumunijom su mađarske diplomate vodili žustru raspravu oko uključivanja člana 11 Dodatnog protokola u Sporazume o dobrosusedskoj saradnji. Pregovori su okončani potpisivanjem Sporazuma o saradnji i dobrosusedskim odnosima u kojima se uređuje i pitanje položaja manjina, ali uz izričito ograđivanje Slovačke i Rumunije u pogledu prihvatanja obaveza u smislu teritorijalne autonomije manjina. Slovačka vlada je prilikom ratifikacije dala izjavu „da nikad nije prihvatila ili ugradila u ugovor bilo kakvu formulaciju zasnovanu na principu priznavanja kolektivnih prava manjina ili kojom bi se dozvolilo stvaranje autonomnih struktura po osnovu etničke pripadnosti“. U listi dokumenata koja je sastavni deo Sporazuma o dobrosusedskoj saradnji između Rumunije i Mađarske unete su i Preporuke 1201, ali je dodat i prilog koji se odnosi na član 15, paragraf 1b u kojem izričito stoji da se „ugovorne strane slažu da se Preporuka 1201 ne odnosi na kolektivna prava, niti da nameće obavezu da se licima koji pripadaju nacionalnim manjinama dodeli pravo na specijalni status teritorijalne autonomije koja bi se zasnivala na etničkom kriterijumu“.

Očigledno je da države nerado prihvataju obaveze koje omogućavaju teritorijalnu ili političku autonomiju zasnovanu na etničkom principu, jer strahuju da bi formiranje administrativnih autonomija takvog tipa pogodovalo secesionizmu i nestabilnosti.

Prednosti bilateralnih ugovora nad multilateralnim dokumentima³⁰⁵ su u tome što mogu da posvete pažnju i obezbede uslove za rešavanje osetljivih pitanja i skoncentrišu se na konkretne potrebe svake nacionalne manjine u zavisnosti od istorijskih, političkih, društvenih prilika koje bi uticale na njen položaj. Osnovna zamisao bilateralnog sporazumevanja za države matice je ustanovljavanje visokog stepena zaštite za svoje manjine, a za države u kojima su te manjine nastanjene da ostvare jednake uslove zaštite manjina kao preduslova njihove integracije. Bilateralni ugovori ili dokumenti koji im prethode, sadrže obostrane obaveze država u pogledu poštovanja međunarodnih normi zaštite nacionalnih manjina, a obično i klauzule ili odredbe kojima se izričito naglašava zaštita teritorijalnog integriteta država. Sadržaj prava nacionalnih manjina obuhvaćenih ugovorima, uglavnom se odnosi na zaštitu identiteta, kulture i kulturne baštine, obrazovanja, veroispovesti, slobode izražavanja i udruživanja, delotvornog učešća u procesima odlučivanja i uspostavljanja i održavanja veza s matičnim državama i sunarodnicima u dijaspori.

Praksom bilateralnog sporazumevanja su unapređeni kako međudržavni odnosi i stabilnost, tako i položaj nacionalnih manjina, ali svakako da bi rezultati bili efikasniji ukoliko bi se mehanizmi njihovog sprovođenja učvrstili. Posredni mehanizmi za ostvarivanje obaveza preuzetih bilateralnim ugovorima mogli bi da budu nadzor Savetodavnog i Ministarskog odbora Parlamentarne skupštine Saveta Evrope³⁰⁶ i nacionalni mehanizmi u slučajevima kada su države

³⁰⁵ Svesne prednosti bilateralnog sporazumevanja, međunarodne organizacije su preduzele aktivnosti i inicijative posvećene njegovom unapređivanju. Članom 18.1 Okvirne konvencije za zaštitu nacionalnih manjina preporučeno je državama, posebno susedima, da kad god je to moguće zaključuju multilateralne i bilateralne ugovore o zaštiti nacionalnih manjina. UN, Rezolucijom Komisije za ljudska prava od 22. februara 1995. godine, nedvosmisleno zagovaraju praksu bilateralnog sporazumevanja (E/CN.4/1995 L.32).

³⁰⁶ Ovaj mehanizam u praksi deluje, jer je većina odredbi iz bilateralnih sporazuma sadržana u Okvirnoj konvenciji, a države u svojim periodičnim izveštajima o njoj

obavezne da direktno primene odredbe međunarodnih ugovora. Do sada najefikasniji mehanizmi uticaja na strane koje se ne pridržavaju odredbi ugovora bili su politički pritisci međunarodne zajednice, koja je bila prinuđena da opominje pojedine države za neprimenjivanje preuzetih obaveza.

U bliskoj vezi s praksom zaštite nacionalnih manjina putem bilateralnih ugovora je i nastojanje država da se staraju o položaju sunarodnika koji u drugim državama imaju status nacionalne manjine. U članu D Ustava Republike Mađarske iz 2011. godine izražena je odgovornost države za sudbinu Mađara koji žive van njenih granica: „Mađarska – imajući u vidu zajedničku pripadnost jedinstvenoj mađarskoj naciji – snosi odgovornost za sudbinu Mađara koji žive izvan njezinih granica, pomaže opstanku i razvitku njihovih zajednica, podržava njihova nastojanja za očuvanje mađarstva, ostvarivanje njihovih pojedinačnih i kolektivnih prava, uspostavu lokalnih samouprava, uspješan život u rodnom kraju, te doprinosi njihovoj međusobnoj suradnji te suradnji sa Mađarskom.“³⁰⁷

Sličnog sadržaja je i član 7. Ustava Rumunije iz 1991. godine: „Država podržava jačanje veza sa Rumunima koji žive u inostranstvu i postupa shodno tome da bi se sačuvao, razvijao i izražavao njihov etnički, kulturni, jezički i verski identitet na osnovu poštovanja zakona države čiji su građani“.³⁰⁸ Član 12 Ustava Ukrajine predviđa da država „obezbeđuje zadovoljenje nacionalnih, kulturnih, jezičkih potreba Ukrajinaca koji stalno borave van granica države“.³⁰⁹ Republika Slovačka (član 7a Ustava) „podržava nacionalnu svest i kulturni identitet Slovaka koji žive u inostranstvu i njihove institucije za ostvarivanje ovih ciljeva i njihove veze sa domovinom“³¹⁰. Poljska u Ustavu iz 1997. godine predviđa „pomoć Poljacima koji žive u ino-

primeni uključuju, po pravilu, i informacije o ispunjenim obavezama iz bilateralnih ugovora.

³⁰⁷ Ustav Mađarske (www.nemzetikonyvtar.kormany.hu/download/8/00/50000/horvat-magyar_nyomdai.pdf)

³⁰⁸ Ustav Rumunije (www.cdep.ro/pls/dic/site.page?id=371)

³⁰⁹ Ustav Ukrajine (www.justice.gov/sites/default/files/eoir/legacy/constitution_14.pdf)

³¹⁰ Ustav Slovačke (www.justice.gov/sites/default/files/eoir/legacy/2013/11/08/constitution_14.pdf)

stranstvu u održavanju njihovih veza sa nacionalnim i kulturnim nasleđem“.³¹¹

Većina država nastalih na prostoru bivše Jugoslavije se na sličan način obavezala da se stara o svojim manjinama u regionu. U članu 5 Ustava Republike Slovenije naglašeno je da: „Slovenija vodi brigu o autohtonim slovenačkim nacionalnim manjinama u susednim zemljama i neguje njihove veze sa domovinom. (...) Slovenci koji nemaju slovenačko državljanstvo mogu da uživaju posebna prava i privilegije u Sloveniji. Priroda i obim takvih privilegija reguliše se posebnim zakonom“.³¹² Članom 49 Ustava Makedonije predviđeno je da se „Republika brine o statusu i pravima onih osoba koje pripadaju makedonskom narodu u susednim zemljama (...) pomaže njihov kulturni razvoj i podstiče veze sa njima“.³¹³ I Hrvatska u članu 10 Ustava naglašava obavezu da se posebno stara o delovima hrvatskog naroda koji žive u drugim državama.³¹⁴ U Ustavu Srbije iz 2006. godine predviđeno je da Republika Srbija razvija i unapređuje odnose Srba koji žive u inostranstvu s matičnom državom (član 13).³¹⁵

Pored ustavnih obaveza većina država je donela posebne zakone kojima se pripadnicima svojih manjina u rasejanju priznaju posebna prava i beneficije.³¹⁶ Ovaj vid zaštite nacionalnih manjina, koji je relativno skoro uveden u praksu, za sada se ne smatra sastavnim delom međunarodnog prava, ali svakako da može unaprediti položaj lica koja pripadaju nacionalnim manjinama i doprineti efika-

³¹¹ www.sejm.gov.pl/prawo/konst/angielski/kon1.htm

³¹² Ustav R. Slovenije (www.palatauruscentrostudi.eu/doc/SVN_Constitution_2001_EN-SL.pdf)

³¹³ Ustav R. Makedonije (www.pravdiko.mk/wp-content/uploads/2015/12/ustav-na-republika-makedonija.pdf)

³¹⁴ Ustav R. Hrvatske (www.sabor.hr/ustav-republike-hrvatske)

³¹⁵ Ustav R. Srbije (www.ius.bg.ac.rs/prof/materijali/martan/Ustav_Srbije.pdf)

³¹⁶ Zakon o jednakosti južnih Tirolaca sa austrijskim građanima, od 25. januar 1979; Zakon o Slovácima koji žive u inostranstvu, od 14. februara 1997; Zakon o podršci rumunskim zajednicama u svetu, od 15. jula 1998; Savezni zakon o državnoj politici Ruske Federacije prema sunarodnicima u inostranstvu, od 12. marta 1999; Zakon o Bugarima koji žive van Bugarske, od 11. aprila 2000; Zakon o merama u korist italijanske manjine u Sloveniji i Hrvatskoj, od 21. marta 2001; Zakon o Mađarima koji žive u susednim zemljama, od 1. januara 2002; Zakon o dijaspori i Srbima u regionu, od 28. oktobra 2009.

snijoj zaštititi njihovih prava. Reč je o izuzetno osetljivom pitanju koje u područjima kakva su Centralna Evropa i Balkan može izazvati podozrivosti i sumnje u pogledu narušavanja suverenosti susednih i drugih država u regionu, uprkos tome što međunarodni standardi ohrabruju matične države da aktivno održavaju veze sa sunarodnicima u inostranstvu i vode brigu o njima.

Povlastice koje manjine ostvaruju na osnovu staranja matičnih država najčešće se odnose na kulturu i obrazovanje, administrativne olakšice, oslobađanje od plaćanja boravišnih dozvola i taksi, izdavanje radnih dozvola, smanjenje troškova putovanja u matičnim državama, socijalnu i zdravstvenu zaštitu i pogodnosti za sticanje državljanstva država matica. Ipak, trebalo bi naglasiti da države različito tretiraju obim prava koja priznaju sunarodnicima u inostranstvu. Tako su u pojedinim ugovorima priznate samo neke od navedenih povlastica, dok su u drugim, kao u Zakonu o Mađarima u susednim zemljama,³¹⁷ one kompleksno zastupljene.

Briga za sunarodnike u inostranstvu od strane matičnih država nije izazivala naročitu pažnju sve do usvajanja mađarskog zakona o sunarodnicima u susednim zemljama. Još tokom priprema za donošenje ovog zakona, a posebno u vremenskom vakuumu koji je nastao u periodu od njegovog izglasavanja u Parlamentu 19. juna 2001. do 1. januara 2002. godine, od kada je počeo da se primenjuje, uskomešale su se strasti među susedima. Prednjačile su slovačka i rumunska diplomatija. U vezi s rezervama na sadržinu zakona, njegovu usklađenost s međunarodnim standardima, načinom donošenja i konačno, primenom – Slovačka je već 6. jula 2001. godine uputila Vladi Republike Mađarske Promemoriju, a nekoliko dana ranije, 28. juna, poslanik Rumunije u Parlamentarnoj skupštini Saveta Evrope podneo je predlog rezolucije o ovom zakonu. Obe države su insistirale na mišljenju Komisije za demokratiju putem prava³¹⁸ (Venecijanska komisija) ukazujući da su ingerencije Zakona eksteritorijalne i da je njima narušena suverenost država.

³¹⁷ www.refworld.org/docid/3f460e764.html

³¹⁸ Rumunski premijer Nastase je 21. juna 2001. godine zatražio mišljenje Venecijanske komisije o usklađenosti Zakona o Mađarima u susednim zemljama sa međunarodnim standardima zaštite manjina, u kontekstu uporednog međunarodnog javnog prava.

Mišljenje koje je iznela Venecijanska komisija 19. oktobra 2001. godine³¹⁹ države su različito tumačile, ali su istovremeno kroz postojeće mehanizme bilateralnog sporazumevanja počele sa dogovorima.³²⁰ Spor je okončan izjavom mađarske vlade o spremnosti da sa susednim državama razmotre odredbe Zakona. U tom smislu vlade Rumunije i Mađarske su zaključile Memorandum o saglasnosti u kojem su uskladile sporna pitanja.

Histerija koja je pratila mađarsko-rumunski spor oko ingerencija Mađarske u vezi s brigom o sunarodnicima u susednim državama podsetila je kako na Kišove srednjoevropske aveti: „[...]jer tu negde, na dubini od nekoliko stotina metara, nalazi se lešina Panonskog mora, ne još sasvim mrtva, nego samo pridavljena, prisutna sve novim slojevima zemlje i kamenja, peska, gline i kalaforijuma, leševima životinja i leševima ljudi i leševima ljudskih dela, samo priklještena jer još uvek diše, evo već nekoliko milenija“³²¹, tako i na Bibooov lament: „...u srednjoj Evropi je sve bilo sporno. Najpre su dinastički okviri navalili da biju svoje bitke, zatim su se nacionalni okviri borili između sebe za dušu svakog pojedinog čoveka. U sporove se uključivao po svojim osećanjima, interesima ili fiks-idejama i veleposednik, sreski načelnik, sveštenik, učitelj, sudija i lokalni zanatlija koji je već bio pretplaćen na lokalne novine, i dešavalo se da je svaki od njih imao svoje, od ostalih dakako različito mišljenje. Mađarskom i slovačkom seljaku su ponekad svakodnevno zadavali takve konačne rebuse života, pred kojima bi se francuski seljak, u najboljem slučaju našao jednom u sto godina“³²².

I zaista, ništa upečatljivije od centralnoevropskih nacionalizama ne govori u prilog eruptivnoj i prikrivenoj snazi etniciteta. Bal-

³¹⁹ Report on the Preferential Treatment of National Minorities by their Kin-states, usvojen na 48 plenarnom sastanku Venecijanske komisije. (www.romanothan.ro/documente/reports/venice_commission.htm)

³²⁰ Istoga dana kada je Venecijanska komisija saopštila svoje mišljenje, predstavnici Mađarske i Rumunije u Specijalnom komitetu za saradnju u oblasti manjinskih poslova Međuvladinog mešovitog komiteta za aktivnu saradnju i partnerstvo republika Mađarske i Rumunije – izjavili su da „pozdravljaju sve mere svojih vlada koje, u duhu Mađarsko-rumunskog bilateralnog ugovora i uz poštovanje dobrosusedskih odnosa podržavaju očuvanje etničkog, kulturnog, jezičkog i verskog identiteta manjina koje žive na teritoriji druge strane ugovornice“.

³²¹ Danilo Kiš, *Peščanik*, Prosveta, Beograd, 1972.

³²² Istvan Bibó, *Ibid.*, 1996.

kan je s čestim ratovima oko etničkih teritorija, rešavanja velikih nacionalnih pitanja malih naroda i strategijom ježa u pregovorima postao stereotip koji je etnicitetu oduzeo smisao, ali zato prikriveni centralnoevropski sporovi daju za pravo staroj opasci da se unuci zaista sećaju onoga što bi njihovi očevi rado zaboravili.

U prilog tome idu prvi međuetnički sukobi u postkomunističkoj Istočnoj Evropi koji su izbili između Rumuna i Mađara u Targu Murešu (Târgu Mureș) 19. marta 1990. godine, kada je stradalo troje ljudi. Iako su ovi događaji zataškani s objašnjenjem da su izazvani mržnjom koju je komunizam širio među narodima Rumunije, dobro je poznato da je istina o etničkim netrpeljivostima ukorenjena u sećanjima na aroganciju monarhijske Ugarske i u trijanonskoj kazni Mađara.

Rumunija i Mađarska su članice Evropske unije i njihov spor, koji ne samo da nije okončan, već u populističkom narodnjaštvu savremenog doba ima novu energiju, rešavaće i evropske institucije. Godinu dana pre ulaska Mađarske u Evropsku uniju transilvanijski Mađari su pokrenuli inicijativu u vezi s proglašavanjem autonomije Sekujskih (Székelyé) oblasti u Rumuniji. Reč je o konceptu autonomije na etničkom principu koja se odnosi na pripadnike mađarske manjine u županijama Hargita (Harghita), Kovašna (Covasna) i Mureš (Mureș) u kojima pripadnici mađarske nacionalne manjine ostvaruju relativnu ili apsolutnu većinu u stanovništvu³²³. Zagovornici etničke autonomije su ukazivali da je ova oblast *Terra Sicolarum* (Sekujska zemlja) koja je okupljala osam sedišta (stolica) Sekuja koje su imale sopstvenu administraciju i upravu³²⁴ u dvanaestom i trinaestom veku. Sećanje na seni predaka ohrabruju mađarske nacionaliste da zagovaraju stvaranje sopstvenog parlamenta, vlade, javne uprave, policije, predsednika, koji će pored ostalog predstavljati interese oblasti pred rumunskom državom i drugim državama u regiji. Razvijajući ovu ideju sekujski lideri predvođeni episkopom Laslom Tekašom (László Tőkés), kasnije poslanikom i potpredsednikom Evropskog parlamenta, predviđali su da će u

³²³ U županiji Hargita 84,6% stanovništva su etnički Mađari; u Kovašni ih je 75,2%, a u županiji Mureš 41,3%.

³²⁴ László Makkai, „The Formation of Székely and Saxon Settlements“, in *History of Transilvania*, Akadémia Kiadó, Budapest, 1994, str 178 – 189.

sekujskoj autonomnoj oblasti Rumuni imati status nacionalne manjine, a da će za posao u javnoj upravi konkurisati isključivo lica koja govore mađarski³²⁵.

Mađarski parlament je 2010. godine usvojio amandmane na Zakon o državljanstvu iz 1993. godine kojima je pojednostavljen postupak priznavanja mađarskog državljanstva Mađarima iz dijaspor, nakon čega je obnovljena rasprava o savremenoj politici Mađarske u odnosu na njene istorijske granice. Populizam, centralizacija ekonomije, pravosuđa, lokalne samouprave i javnih politika, donošenje novog Ustava s prenaplašenom nacionalnom retorikom, jačanje ekstremne desnice – pogodovali su tome da Mađarska od parlamentarne demokratije postane autokratija kojoj je neophodno da se povremeno priseća i podseća na istorijske južne granice. U tom duhu sunarodnici u Rumuniji sve češće zahtevaju promene Ustava kojima bi trebalo da se istakne višenacionalni karakter zemlje i da se omogući etnička autonomija Mađara u Transilvaniji. Za Rumune su ovi zahtevi neprihvatljivi i visoki zvaničnici veoma oštro odgovaraju na njih, a rasprava se kreće između stavova „promena granica je naša jedina alternativa, a korigovanje Trijanona odgovornost koju smo preuzeli [...]“ oni koji su u ruke uzeli oružje stigli do cilja za kraće vreme“³²⁶, s jedne strane i „ako se zavijori mađarska zastava i vi ćete na njoj“³²⁷, s druge strane.

Evropska unija u kojoj je zbog straha od islama i nekontrolisanog priliva etnički i kulturno različitih imigranata proglašena „smrt“ multikulturalizma moraće da se suoči sa i te kako živim etnicitetima kod kuće. Politike multikulturalizma u Evropi nisu uspešne, ali to ne znači da evropska društva nisu multietnična. Evropa ne samo što bezuspešno nastoji da u geografski rasprostranjen i politički raznorodan socijalni prostor utka mnoštvo autohtonih i alohtonih kultura i etniciteta, već uporno, kroz meke standarde zaštite nacionalnih manjina, podstiče segregativni multikulturalizam.

³²⁵ Goran Bašić, „Politike multikulturalnosti i otpor većine“, *Filozofija i društvo*, XXIV, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd, 2004, str. 149–159.

³²⁶ Milan Petrović, „Sekuske (stolice) iz naftalina“, *Politika*, sreda, 21. januar. 2004. str. A3

³²⁷ www.globalcir.com/2018/01/12/madari-u-rumuniji-zatrazili-autonomiju-premijer-im-zaprijetio-ako-se-zavijori-madarska-zastava-i-vi-cete-na-njoj

Multietničnost i politika multikulturalizma u Srbiji

Među otvorenim pitanjima državnog ustrojstva Srbije su i ona koja se odnose na prirodu njene multietničnosti. Uprkos tome što petina stanovništva Srbije pripada brojnim nacionalnim, etničkim i verskim manjinama još uvek nije osmišljena vizija kulturne politike koja bi sve te različitosti dovela u socijalni sklad. Neupućenom bi činjenica da je položaj nacionalnih manjina uređen Ustavom, sa dva „osnovna“ i s još desetak drugih zakona i sa desetinama odluka i mera afirmativne akcije ukazivala na to da u Srbiji postoji ne kakva-takva, već dobro osmišljena i ciljana politika multikulturalnosti. Upućenijem u prilike je jasno da to nije tako.

Pre nego što analiziramo politiku multikulturalnosti u Srbiji, sagledajmo šta srbijansko društvo čini multietničnim. Svakako, u srbijanskoj multikulturalnoj „košari“ su većinski Srbi u čijem kulturnom identitetu su i pravoslavlje i vizantijsko nasleđe, sećanja na slavne pretke, dinastije, istorijske mitove i seobe, život pun iskušenja na granici Habsburške monarhije i Osmanske imperije, autohtona kulturna baština i savremeno stvaralaštvo i pre svega odnos prema Kosovu. Kosovski mit je vekovima krst srpskog naroda, on se čuva u tradicionalnoj i savremenoj kulturi, deo je predanja i svakodnevice. Srbi nikada nisu preboleli poraz svoje vojske na Kosovu od Osmanlija 1389. godine, ali su mu nakon toga u svom kulturnom kodu upisali mitsku i herojsku ulogu. Mnogi u kosovskom mitu vide prepreku modernizacije Srbije i žustro osporavaju njegovu ideologizaciju, što ima smisla, ali isto tako činjenica je i to da kosovski mit šest vekova nakon slavne bitke jeste deo srbijanske multikulturalnosti. Otcepljenje Kosova od Srbije u dvadeset prvom veku dodatno je homogenizovalo srpski kulturni i nacionalni prostor. Štaviše, otcepljenje Kosova je učinilo ono što se činilo nemogućim – produbilo je

jaz između srpske i albanske zajednice jer za Albance je otcepljenje Kosova izraz nacionalnog razvoja i otelotvorenje nacionalnih ciljeva, a za Srbe novi poraz, kolektivna frustracija i izvorište nacionalne nestabilnosti.

Manjinske kulture specifično obeležavaju srbijansko društvo. Svaka od njih, a prema poslednjem popisu stanovništva ih je dvadeset osam, ima sopstvene osobenosti koje zahtevaju politiku multikulturalnosti primerenu multietničnosti koju zajednički grade i obogaćuju.

Bošnjaci pretežno nastanjeni na jugozapadu zemlje, na području koji Srbi nazivaju Raška, a Bošnjaci Sandžak, gradili su identitet u specifičnim uslovima. U kulturi sandžačkih, ali i balkanskih Bošnjaka su eklektički elementi istočne i zapadne tradicije koji ih čine posebnim kako u odnosu na etnije u okruženju, tako i u odnosu na vanevropske muslimane. U njihovom istorijskom prtljagu postoji mnoštvo uporišnih tačaka koje neumitno doprinose jačanju unutargrupnih veza i koje podstiču centripetalne tendencije u odnosu na prvobitne etničke mase. Svakako da su pri tome prošli dug put od samopercepcije grupe kao „balija, poturica, muhamedanaca“, koji su izdali prvobitnu veru, preko „kalajevske“³²⁸ koncepcije bošnjaštva i artikulacije nacionalnih i političkih ciljeva putem institucionalizacije religijskog kao dominantnog činioca etničkog identiteta, pa sve do formiranja modernih nacionalnih institucija, važnih za očuvanje i razvoj grupe kohezije.

O identitetu Bošnjaka postoje dva na prvi pogled oprečna mišljenja. Prvo koje zastupaju autohtoni Bošnjaci zasniva se na činjenicama o srednjovekovnoj bosanskoj državi i crkvi i specifičnoj vitalnosti etničke grupe koja je uprkos različitim iskušenjima tokom istorije očuvala autohtoni identitet na kojem u savremenim prilikama gradi nacionalno ustrojstvo. Drugo mišljenje dolazi od pripadnika balkanskih hrišćanskih naroda koji u identitetu Bošnjaka kao najznačajnije obeležje prepoznaju slovenske korene i muslimansku veru. Slovenski koreni su bili prepreka no prednost jugoslovenskim Muslimanima da kontinuirano grade nacionalni identitet jednako otvoren za vrednosti zapadne civilizacije i islamske religije. Nacionalna osećanja Muslimana slovenskih etničkih korena lamenti-

³²⁸ *Dnevnik Benjamina Kalaja*, priređivač Nikola Radenić, Istorijski institut SANU, Beograd, 1976.

rajući, izražava Selimovićev Hasan: „Mi smo najzamršeniji ljudi na svijetu. Ni s kim istorija nije napravila takvu šalu kao s nama. Do juče smo bili ono što danas želimo da zaboravimo. Ali nismo postali ni nešto drugo. Stali smo na pola puta, zašeznati. Ne možemo više nikud. Otrgnuti smo, a nismo prihvaćeni. Kao rukavac što ga je bujica odvojila od majke rijeke, i nema više toka ni ušća, suviše malen da bude jezero, suviše velik da ga zemlja upije. S nejasnim osjećanjem stida zbog porijekla, i krivice zbog otpadništva nećemo da gledamo unazad, a nemamo kud da gledamo unaprijed, zato zadržavamo vrijeme, u strahu, od ma kakvog rješenja. Preziru nas i braća i došljaci, a mi se branimo ponosom i mržnjom. Htjeli smo da se sačuvamo, a tako smo se izgubili, da više ne znamo ni šta smo. Nesreća je što smo zavoljeli ovu svoju mrtvaju i nećemo iz nje. A sve se plaća, pa i ova ljubav“.³²⁹

Identitet Bošnjaka je sazdan kroz dugotrajan i složen društveni proces i njegovo ishodište ne dopušta, ne trpi pojednostavljenja ili apsolutizovanja pojedinih varijabli na račun drugih. Ovoj grešci su skloni svi koji nastoje da proces ubrzaju ili zaustave. U literaturi je mnogo članaka koji otkrivajući istorijsku istinu, doprinose produbljivanju savremenih društvenih problema. Iluzorno je lamentirati nad tim procesom i očekivati da se identitet Bošnjaka može promijeniti u smislu povratka „pradedovskim“ korenima. Teško je to očekivati, tim pre, što je istorijsko sećanje kako Bošnjaka, tako i njihovih suseda opterećeno događajima, ali i predrasudama, stereotipima koji u velikoj meri podstiču društvenu dezintegraciju. Tu je Adil Zulfikarpašić u pravu kad zapaža da je distinkcija u identitetima Bošnjaka, Srba i Hrvata jasno povučena i da su susreti mogući samo na limitrofnim tačkama. Ostale granice je teško prevazići i konstruisati zajednički identitet.³³⁰

Muhamed Filipović jezgrovitom argumentacijom prevazilazi ekskluzivističke teorije o identitetu Bošnjaka: „Dakle, identitet naroda često se sastoji u razlikama, a ne u sličnostima među onima koji žive zajedno i na istom prostoru i istovjetnost nema nikakvu prednost u značenju i valjanosti pred razlikom među njima. Nije teško utvrditi identitet Francuza u odnosu na identitet Grka ili Bošnjaka.

³²⁹ Meša Selimović, *Derviš i smrt*, Svijetlost, Sarajevo, 1996, str. 370.

³³⁰ Goran Bašić, *Bošnjaci u Sandžaku*, CAA, Beograd, 2002.

Teško je, međutim utvrditi identitete onih koji mnogo toga u historijskom postojanju dijele i kojima je mnogo toga zajedničko – kao npr. porijeklo, jezik, historija, teritorija koju nastanjuju, način života, ishrana, tradicija i sl. a kod njih je relativno malo toga što ih dijeli – kao što su kod nas to bile samo vjera i, u novije vrijeme, uvezene političke ideje, odnosno državno-pravne veze sa narodima i državama izvan naše zemlje i izvan njene historije, koje sve više poprimaju agresivne težnje i oblike inkorporacije tih naroda u sisteme vlasti i konstituciju drugih zemalja, čineći ih strancima u njihovoj sopstvenoj zemlji. U slučajevima kao što je naš, identitet izlazi iz okvira onog što je različitost i sedimentira se u onom što je zajedničko, kao npr. prihvatanje normalnosti razlika među ljudima u svim aspektima života, pa i u vjeri, tj. onom što nadilazi razlike i omogućuje im da sukladno egzistiraju kao dio jedne harmonične političke, društvene, duhovne i kulturne cjeline.“ [...] „Mi Bošnjaci muslimanske vjere imamo identitet posebnog tipa, koji se temelji na cjelokupnoj historiji naše zemlje i njenih žitelja. Osnova našeg historijskog, moralnog i društvenog identiteta je otvoreni prijateljski karakter, nedjeljivost u bitnim stvarima od drugih i poštovanje recipročnosti na život svih drugih ljudi“. ³³¹

Bošnjaci u Srbiji savremeni identitet grade na islamskoj tradiciji, kulturnim vezama sa sunarodnicima u Bosni i u Turskoj i uz standarde evropske zaštite nacionalnih manjina. U poslednjoj deceniji bošnjačka manjinska samouprava koja se stara o kulturnoj autonomiji izdvojila je sistem obrazovanja u javnim školama iz nastave na srpskom i teži da ga organizuje isključivo na bosanskom jeziku. Dvojezičnu nastavu na bliskim i kolokvijalno razumljivim srpskom i bosanskom, bošnjačke političke vođe smatraju prihvatljivom samo u izuzetnim slučajevima. Posledice ove populističke, a inače legitimne i na standardima zaštite manjina zasnovane prosvetne i jezičke politike, jesu društvena segregacija i bezrazložno podvajanje mladih u javnom prostoru koji bi trebalo da je, podsetimo se, mesto preklapajućeg konsenzusa. Zamršenosti situacije doprinosi i činjenica da Bošnjaci u Sandžaku govore specifičnim govorom bogatim lokalizimima i arhaizmima kojih nema u kroatiziranom književnom bosanskom jeziku.

³³¹ Muhamed Filipović, *Ko smo mi Bošnjaci*, Prosperitet, Sarajevo, 2008.

Bosanski jezik u javnim školama i javnoj komunikaciji je pitanje o kojem se ne raspravlja, to nije i ne sme da bude upitno, ali svrha koja se postiže njegovom potpunom primenom u obrazovanju i u službenoj upotrebi jeste predmet multikulturalne politike. Ukoliko se jezičkom podelom uspostavi i omogući produbljivanje društvenih podela, onda je reč o lošoj politici multikulturalnosti. Ranko Bugarski od početka rastakanja srpskohtvatskog jezika na političke nacionalne jezike pokušava da ukaže na to da su u jezicima tačke spajanja, a ne razdvajanja: „upravo polazeći od domaće situacije, postulirao sam uslovnu razliku između 'lingvističkih' i 'političkih' jezika, pri čemu su i ovi drugi sami po sebi punopravni jezici, ali gledano u neposrednom lingvističkom kontekstu nisu *posebni* jezici nego varijeteti neke nadređene celine. Tako bi srpskohrvatski bio jedan lingvistički jezik u obličju (sada) četiri politička jezika. Drugim rečima, vidim ga kao jedan policentričan standardni jezik sa više nacionalnih varijanti, što je u evropskim i svetskim okvirima uobičajena pojava, a ne neki ovdašnji specijalitet. Razlika je samo u tome što se drugde to uglavnom prihvata kao sasvim normalno, dok se kod nas koristi kao dobrodošao povod za nacionalizmom zadojene političke prepirke“.³³²

Insistiranje na distinktivnoj jezičkoj i prosvetnoj politici, Bošnjaci zasnivaju i na tačnoj konstataciji da se kulturni identitet čuva i u jezičkim specifičnostima i očuvanju tradicije kroz službenu upotrebu bosanskog, a najjači argument im je to što bosanski nije prihvaćen u javnom prostoru. Za razliku od Bugarskog, Sidrana, Zulfikarpašića koji bosanski vidi kao politički jezik koji se razvio iz jedinstvene lingvističke matrice, mnogi, čak i oni koji su prisiljeni da priznaju službenu upotrebu bosanskog, poriču njegovu osnovanost pa i sam naziv, jer umesto bosanski koriste termin bošnjački jezik. Naziv bosanski jezik osporava deo srpskih lingvista i intelektualaca ističući da priznavanje bosanskog kao zvaničnog jezika Bošnjaka u Bosni ugrožava srpske nacionalne i državne interese³³³.

³³² Ranko Bugarski, *Jezici ne nastaju niti nestaju političkim dekretom*, <http://arhiva.portalnovosti.com/2013/06/ranko-bugarski-jezici-ne-nastaju-niti-nestaju-politickim-dekretom/> i Ranko Bugarski, *Govorite li zajednički*, Biblioteka XX vek, Beograd, 2018.

³³³ *Naziv jezika, a ne definicija*, Odbor za standardizaciju srpskog jezika, SANU, Odluka br. 27 od 22. jula 2002. godine.

Insistiranje na priznavanju bosanskog i njegovo puno ostvarivanje je izazvano i delimičnim nepoverenjem Bošnjaka u institucije koje su duže od deceniju izbegavale da primene Zakon i u službenu upotrebu u opštini Priboj uvedu bosanski jezik. Naime, prema Popisu stanovništva iz 2002. godine u Priboju je živelo više od petnaest procenata Bošnjaka što je zakonom utvrđen minimum za obavezno uvođenje jezika nacionalne manjine u službenu upotrebu.³³⁴ Opštinske vlasti, odnosno odbornici u Skupštini lokalne samouprave su duže od decenije odbijali da izmene Statut lokalne samouprave i da uvedu bosanski u službenu upotrebu, a državne vlasti nisu preduzele propisane mere kojima bi podstakle priznavanje i službenu upotrebu bosanskog. S obzirom na to da je u srbijskim propisima službena upotreba jezika postavljena kao centralno mesto očuvanja i razvoja nacionalnog identiteta nacionalnih manjina, te da se jednom stečena prava ne mogu smanjivati, a da je broj Bošnjaka u Priboju u međuvremu opao ispod 15%, čime je prestala zakonska obaveza za uvođenje bosanskog u službenu upotrebu, naneta je nenadoknativa šteta bošnjačkom stanovništvu u Srbiji.

Oko šezdeset hiljada Albanaca nastanjuju preševsku dolinu na jugu Srbije, a da Kosovo nije jednostrano otepljeno u Srbiji bi živelo dva miliona Albanaca. Ukoliko bi sada tekovine otepljenja bile poništene, a Srbiji omogućeno da uspostavi vlast i nad svojim istorijskim delom – Kosovom, u Srbiji ništa ne bi bilo isto. U Narodnoj skupštini, koja bi verovatno bila dvodoma, pored srpskog govorilo bi se i na albanskom, a verovatno i na još nekom jeziku nacionalne manjine, u Vladi, javnim službama, sudovima, bolnicama radili bi i Albanci koji bi govorili i srpski, a na Kosovu bi Srbi živeli slobodno i Srbi i Albanci bi morali da nauče da veruju jedni drugima.³³⁵ Balkan, ne samo Srbija, bio bi drugačiji da su se ova dva balkanska naroda na vreme razumela.

O Albancima, njihovoj kulturi, poreklu i istoriji, većina u Srbiji prosuđuje na osnovu predrasuda, mitova i s puno neobjašnjive arogancije. Istorikarka Olivera Milosavljević analizirala je stavove srp-

³³⁴ Član 11, stav 2 Zakona o službenoj upotrebi jezika i pisama, „Službeni glasnik RS“, br. 45/91, 53/93, 67/93, 48/94, 101/2005 - dr. zakon i 30/2010.

³³⁵ Goran Bašić, „Šta nas stvarno razdvaja?“, *Stanovništvo*, br. 1, 2014.

skih naučnika o Albancima i uočila da je u njima mnoštvo negativnih ocena o tom narodu, dok je, nasuprot tome, pregršt pozitivnih stavova stečenih u neposrednom kontaktu. Najoprečniji su stavovi putopisca Ivana Ivanića koji je početkom dvadesetog veka pišući o Albancima u putopisu *Na Kosovu, sa Šara, po Kosovu, na Zvečan* zaključio da je „ljudska krv ovde jevtinija no igde“, da je „Neron pigmej prema arnautskim krvopijama“, da su vrlo plahe krvi, skloni „krvo-loštvu i varvarstvu“, da je reč o poludivljim plemenima koja „iskorenjuju jedan čestiti, nezaštićen i nenaoružan narod“. ³³⁶ Lična poznanstva pak menjaju Ivanićeve percepcije, jer za kačaničke Albance piše da su „lepi, kršni ljudi, čuveni sa svoje hrabrosti“, da su im ljubavne pesme pune osećaja jer „po svojoj bujnoj južnjačkoj krvi znaju silno da ljube“, da gost u njihovoj kući ima potpuni imunitet, kao i da su im žene neprikosnovene ³³⁷.

Racionalnost s kojom je Dimitrije Tucović pisao o Albancima je redak primer dekonstrukcije negativne karakterologije ovog naroda, ali je to u isti mah i vizija realnosti savremene multikulturalnosti u Srbiji: „Zavojevačkom politikom srpske vlade prema arbanskom narodu stvoreni su na zapadnoj granici Srbije takvi odnosi da se u skoroj budućnosti mir i redovno stanje teško mogu očekivati. [...] naša štampa, u pogubnoj utakmici da pomogne jednu rđavo upućenu i rđavo izvođenu politiku, mesecima i godinama [je] rasprostirala o arbanskom narodu tendenciozna mišljenja [...] To je i danas glavno sredstvo kojim šovinistička štampa izaziva kod srpskoga naroda mržnju prema 'divljim' Arnautima, prikrivajući kao guja noge divljaštva koja je srpska vojska prema njima počinila. [...] Balkanicus i D-r Vladan napisali su po jednu čitavu knjigu sa očitom željom da smožde ovaj bedni arbanski narod i da dokažu njegovu nesposobnost za kulturni i nacionalni život. [...] U cilju da dokažu da taj narod kao rasa nema smisla za kulturni i samostalan život, oni sve ono što u primitivnosti toga naroda postoji predstavljaju ne kao izraz istorijskoga stupnja na kome se on nalazi i kroz koji su svi drugi narodi prošli, već kao izraz njegove rasinske nepodobnosti za kulturni razvitak uopšte. [...] Revnost Balkanicus-ova u potcenjivanju arbansko-

³³⁶ Olivera Milosavljević, *U tradiciji nacionalizma ili stereotipi srpskih intelektualaca XX veka o nama i drugima*, Helsinški odbor za ljudska prava, Beograd, 2002, str. 228.

³³⁷ Olivera Milosavljević, *Ibid.*, str 230.

ga naroda kao rase ide dotle da istorijsku ulogu Skender-bega pripisuje njegovu poreklu od Srпкиnje Vojislave".³³⁸

Kritikujući šovinizam Vladana Đorđevića i Stojana Protića, Tucović je dalekosežno opisao osnovna obeležje multikulturalnosti u savremenoj Srbiji, kulturnu segregaciju i izraženu etničku distancu.³³⁹ Društvene veze između nacionalnih i etničkih grupa slabe i utisak je da razvoj zaštite prava nacionalnih manjina na jednoj strani obezbeđuje priznavanje njihovih etničkih identiteta i ostvarivanje kulturnih prava, a da na drugoj pogoduje zatvaranju etničkih grupa u uske homogene granice tih identiteta u kojima bez interakcije sa okruženjem sama zaštita nema smisao. Upečatljiv primer je to da je među mlađim generacijama Albanaca i Mađara veliki broj onih koji nakon završenog obrazovanja u javnim školama ne govore srpski na nivou koji im omogućava društvenu integraciju. Ustavom i Zakonom o osnovama sistema vaspitanja i obrazovanja³⁴⁰ uređeno je da je srpski službeni jezik u Srbiji i uređeni su oblici nastave srpskog jezika. Dobrovoljna samoizolacija manjina u sopstvenim jezicima³⁴¹ i prećutna saglasnost prosvetnih vlasti za to poruke su koje multikulturalista ne želi da čuje – ukoliko ne govorite jezik većine i ne možete da ostvarite lične planove u neposrednom lokalnom okruženju koje razume manjinski jezik, onda za srećom tragajte na nekom drugom mestu.

³³⁸ Olivera Milosavljević, *Ibid.*, str. 218. prema Dimitrije Tucović, *Srbija i Arbanija*, u *Sabrana dela*, knj. VIII, Beograd, 1980.

³³⁹ Videti: Dragan Popadić, „Put iz bratstva i jedinstva – etnička distanca građana Srbije“, u *Kako građani Srbije vide tranziciju, istraživanje javnog mnjenja tranzicije*, Friedrich Ebert Stiftung, Beograd, 2010; Dragan Koković i Dušan Ristić, „Kulturne razlike, etničke granice i etnička distanca: istraživanje u Vojvodini“, *Teme*, Godina XXXVI, br.4, Niš, 2012, str. 1507–1534; Goran Bašić i Zoran Lutovac, „Ljudska prava i 'opasni drugi' u percepciji građana“, u Zoran Lutovac (ur.) *Građani Srbije i populizam*, Institut društvenih nauka, Beograd, 2017, str. 41–63.

³⁴⁰ „Službeni glasnik RS“, br. 88/2017.

³⁴¹ U pismu predsednika Saveza vojvođanskih Mađara predsedniku Vlade Republike Srbije od 10. februara 2015. godine (br.VMSZ:XXI-67/2015) povodom inicijative Ministarstva prosvete da se ojača zakonom predviđena dvojezična nastava, izražava se čvrsto protivljenje toj ideji: „Na osnovu gore navedenog, najčvršće se protivimo uvođenju bilingvalne nastave u ustanove osnovnog i srednjeg obrazovanja i vaspitanja u kojima se nastava odvija na mađarskom nastavnom jeziku“.

Politika multikulturalnosti zasnovana na mnoštvu pravila, formi i većitoj izgradnji infrastrukture za toleranciju i „dijalog nemuštih“ – nije dala rezultate kod podsticanja interetničkih veza nigde u regionu. Ne bi trebalo verovati da će se ljudi kognitivno razumeti ukoliko se ne razumaju na nivou jezika. Srbi nikada nisu pridavali pažnju učenju albanskog, a suština integrativne multikulturalnosti jeste u tome da manjine govore jezik većine na nivou društvene integracije, a da u višetetničkim zajednicama svi govore jezike društvene sredine. Da li je to ambiciozan program? U regionu se mogu naći primeri u kojima se kroz formalno obrazovanje, na primer u Istri, u Hrvatskoj, podstiče učenje italijanskog kao jezika društvene sredine, ili neformalno neguju jezici različitih naroda u lokalnim zajednicama, poput Belog Blata sela nadomak Zrenjanina u kojem živi dvadeset šest etničkih zajednica i u kojem se svi sporazumevaju na različitim jezicima. Zamislite situaciju da u lokalnoj bakalnici robu naručite na slovačkom, i dok čekate isporuku razgovarate na mađarskom sa komšijom o seoskoj slavi, a bakalin na rumunskom objašnjava da će kiša omesti proslavu. Teško zamislivo, a ni zakonom nije propisano! Predrasude o Romima dominantno utiču na njihov identitet, povod su za diskriminaciju i osujećuju njihovu društvenu integraciju.

Osim predrasuda o Romima kao civilizacijski manje vrednim, rasno i etnički inferiornim, postoje i romantičarske predrasude o romskom shvatanju života u kojem ljubav, sloboda i odnos prema prirodi odolevaju materijalizmu svojstvenom evropskoj kulturi. Zahrhljujući ovoj drugoj vrsti predrasuda Romi su nosioci posebne, romantične i tragične kulture, nedodirljive za strance, koji ukoliko joj se i približe ostaju smrvljeni enrgijom naroda čija veština življenja ostaje nedokučiva. Iz negativnih predrasuda rađala se mržnja koja je dosegla do neshvatljive netrpeljivosti, ksenofobije i genocida, a romantičarske zablude o Romima ukazuju koliko autohtone evropske kulture, među kojima je i srpska, malo toga znaju o sugrađanima Romima.

Od 2009. godine u Srbiji se sprovodio program integracije, a od 2016. godine uvedene su mere socijalne inkluzije Roma. Cilj brojnih mera je da se smanji nivo strukturnog siromaštva i suzbiju društvena i institucionalna diskriminacija. Imao sam priliku da vodim proces izrade Strategije socijalnog uključivanja Roma za period od

2016. do 2025. godine, dokument koji je tim stručnjaka pripremio za nekoliko meseci bio je solidna osnova za postepeno rešavanje socijalno-ekonomskih problema Roma.

Podsetimo, ovaj dokument je kasnije izmenjen bez saglasnosti stručnjaka koji su ga pripremali, iz njega su izostavljeni mehanizmi osmišljeni za efikasno sprovođenje mera socijalne inkluzije u lokalnoj zajednici, iz prvobitnog teksta izbrisani su mehanizam upravljanja Strategijom i način praćenja njenih rezultata; izmenjeni su ciljevi Strategije, a bez izmena su usvojene „mere i aktivnosti“ ovog dokumenta koje, tako ogoljene, bez unutrašnje logičke podrške celine, predstavljaju listu neostvarivih želja.

Sve vreme, odnosno četiri meseca za koliko je tim stručnjaka pripremio strateški dokument, suočavani smo s nervoznim izjavama članova vladinih komisija i pregovaračkih tela da od njegovog usvajanja zavisi nastavak procesa pregovaranja za člansvo Srbije u Evropskoj uniji. Dokument je predat na vreme, posle je mesecima tavorio u raznim administrativnim telima i usvojen je sa višemesečnim kašnjenjem, ali pritisci monokulturalista i birokrata u raznim vladinim telima koja se staraju o evropskim integracijama zemlje ukazuju na to da se u procesu pregovaranja zanemaruju inicijative i aktivnosti bitne za unutrašnju socijalnu integraciju i uspostavljanje stabilnog multikulturalnog društva. Isprazna forma postignuta radi ispunjenja „alineje“ u pregovorima ne znači i da su time prihvaćene evropske vrednosti ili da su zaista postignuti rezultati koji Srbiju čine demokratskom i stabilnom.

Romi su u Srbiji starosedelačko stanovništvo i njihovi intelektualci i političari ne propuštaju priliku da istaknu privrženost Srbiji u koju su se, po svoj prilici, prve romske enklave naselile u petnaestom veku.³⁴²

³⁴² U opisu stanovništva tvrđave Resava 1467. godine pominju se i petorica Cigana kovača. U defteru iz 1522. godine izvršen je prvi popis Cigana prema kome je u Rumeliji (Balkanu) bilo 17.191 ciganskih kuća od kojih je 10.294 ili 59,9% bilo hrišćanskih (Aleksandar Stojanovski, *Romite na Balkanskiot poluostrvo*, Prilozi, VII 1, Makedonska akademija na naukite i umetnostite, Skopje, 1976). U to doba Cigani su živeli u Pirotu, Novom Brdu, Novom Pazaru, Smederevu, Vranju, Prijepolju, a na Kosovu u Prištini, Vučitrnu, Prizrenu i Peći. U Beogradu Romi su prvi put popisani 1536. godine i prema tadašnjoj katastarskoj evidenciji uočavaju se ciganski džemati koji se međusobno razlikuju po verskoj strukturi stanovništva, zanatima i poslovima

Pisanih izvora o poreklu Roma, njihovim migracijama iz prapostojbine gotovo da i nema. Migracioni tokovi Roma ka Evropi su utvrđeni tek u drugoj polovini devetnaestog veka revitalizovanjem sociolingvističkih istraživanja koja su u romskim dijalektima analizirala jezičko nasleđe drugih naroda. Preteče ovih istraživanja su lingvisti, antropolozi i istoričari koji su kroz susrete sa Romima prvo naslućivali, a vremenom i prikupili verifikovane činjenice o njihovom jeziku, poreklu, migracijama³⁴³. Iako se ne smatraju prvim istraživačima jezika i kulture Roma,³⁴⁴ nemački filozof Jakob Ridiger (Jakob Rüdiger) i mađarski sveštenik Stefan Vali (Stefan Vali), nezavisno jedan od drugog, gotovo istovremeno, uočili su sličnosti u go-

koje obavljaju. Do 1867. godine Romi su živeli na više lokacija unutar i izvan gradskog šanca. Bilo ih je nastanjenih prema obali Save u blizini Gospodarevog konaka, Mitropolije i Saborne crkve, odnosno na uglu današnjih ulica Kralja Petra i Kneza Sime Markovića, potom i u blizini Kalemegdana, u današnjim ulicama Cara Dušana, Braće Baruh, Visokog Stevana i Cara Uroša. Izvan gradskog Šanca ciganska mala se nalazila u sadašnjoj Skadarskoj ulici na mestu današnje Bajlonijeve pijace. Romskih kuća bilo je i u blizini Varoša Kapije, na mestu današnjeg Topličinog venca i železničke stanice, a na ulazu u ulicu Narodnog fronta bila je 'ciganska' česma. Kod Batal džamije koja se nalazila na uglu Vlajkovićeve i Bulevara Kralja Aleksandra postojala je 'Cigan mala', a romskih kuća je bilo i na području oko sadašnje Vaznesenske crkve. Znatno kasnije u devetnaestom veku Romi čergari su počeli da nastanjuju širu periferiju i okolna sela koja se sada nalaze u užem ili širem gradskom jezgri (Božidar Jakšić, Goran Bašić, *Umetnost preživljavanja, gde i kako žive Romi u Srbiji*, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd, 2005). O prisustvu Roma u Srbiji kao sedelačkog stanovništva već u šesnaestom veku govore turski izvori. Najstariji među njima upućuju na period vladavine Mehmeda II za čije vladavine su svi Cigani plaćali harač. Iz turskih popisa nailazimo na podatke o Romima u različitim delovima Srbije, a osnovna razlika među njima je proizilazila iz njihovog verskog opredeljenja. Romi hrišćani su plaćali sve namete kao i drugo hrišćansko stanovništvo, dok su Romi islamske veroispovesti uživali status koji su imali drugi muslimani u određenoj administrativnoj jedinici. Olga Zirojević upućuje na naredbu koja je doneta u Niškom kadiluku 1498. godine kojom se svakom Ciganinu muslimanske veroispovesti koji napusti katun naplaćuje ispendža kao nevernicima.

³⁴³ Goran Bašić, „Položaj Roma u centralnoj i jugoistočnoj Evropi“, u Miloš Macura, (ur.), *Cigani/Romi u prošlosti i danas*, Naučni skupovi XCIII, Odeljenje društvenih nauka, Komisija za proučavanje života i običaja Roma, Knj. 3, SANU, Beograd, 2000.

³⁴⁴ Prvi poznati istraživački radovi o Romima potiču iz XVII veka i pripisuju se Bonaventuri Vulkanijusu. On je utro put radovima Sebastijana Mincera i Alberta Kranca, a naročito Jakuba Tomazijusa koji je 1652. godine na univerzitetu u Lajpcigu odbranio prvu doktorsku disertaciju o Romima.

voru studenata iz Indije sa govorom romskih grupa koje su boravile u nemačkim i mađarskim zemljama.

Na tragu njihovih pretpostavki nastale su uticajne studije³⁴⁵ u kojima je potvrđeno da je Indija prapostojbina Roma i da je njihov jezik blizak hindu i urdskom jeziku. Ali tek od dela Franca Miklošiča objavljenog krajem devetnaestog veka, koji u raspravu uvodi pretpostavku da romski jezik vodi poreklo iz dardu jezičke grupe, naslućuju se putevi kojima su Romi stigli iz Indije u Evropu. Prema Miklošiču postojalo je nekoliko migracionih tokova, a najveći je po svemu sudeći bio onaj koji je Rome vodio put Vizantije, a potom dalje ka severu Balkana i srednjoj Evropi. U radu *Cigani u Vizantiji i na Balkanu u kasnom srednjem veku*, Džordž Sulis (Geogre Soulis) na osnovu arhivskih zapisa i do tada manje poznate literature, ukazuje da su pre migracija ka središnjem delu Evrope Romi duže živeli u Persiji, Jermeniji i Grčkoj.³⁴⁶

Nakon studija Ralfa Tarnera (Ralph Turner) iz 1924. godine i indijskog diplomate Redžendra Rišija (1970) koji su dokazivali da je severni deo Indije – Pendžab prapostojbina savremenih Roma, smatralo se da su sporovi i nejasnoće u pogledu porekla ovog naroda rešeni. Noviji izvori, nakon Rišijeve studije, ukazali su na brojne socijalne, istorijske, jezičke i druge kontradiktornosti u vezi sa poreklom Roma.³⁴⁷

Na to su naročito uticala otkrića dokumenata poput hronike dinastije Amin – „Katib ali Amini“ počinju spekulacije o tome da Romi u Evropu nisu stigli kao parijske izbeglice već kao pripadnici viših kasta indijskog društva³⁴⁸. Ova hronika koja je otkrivena krajem dvadesetog veka u Kairu nema arheološko i istorijsko utemeljenje i zahteva istraživanja kako arapskih, tako i indijskih, pakistanskih, britanskih i drugih izvora kako bi se potvrdila pretpostavka da Romi potiču iz Kanaudža grada u severnoj Indiji. Po ovoj hronici može se zaključiti da je Kanaudž koji su nastanjivali preci Roma u dva navrata

³⁴⁵ O studijama August Fridriha Pota, *Cigani u Evropi i Aziji* i Hajnriha Morica Gotliba Grelmana *Cigani* videti: Rajko Đurić, *Seobe Roma*, BIGZ, 1987.

³⁴⁶ George C. Soulis, „The Gypsies in the Byzantine Empire and the Balkans in the late Middle Ages“, *Dumberton Oaks Papers*, XV, 1961.

³⁴⁷ Rajko Đurić, *Romi u evropskoj književnosti*, Beograd, 1996, ili Ian Hancock, *Siobhan Dowd*; Rajko Đurić, *The Roads of the Roma*, Hatfield, 1998.

³⁴⁸ Marcel Courthiade, *The Romani People's Origins: Chronicles and Legends* (rukopis).

bio duhovni i politički centar severne Indije – prvi put hiljadu godina pre Hrista u vreme doseljavanja plemena Karu u te delove Indijskog poluostrva, a drugi put u šestom veku u vreme dinastije Gupta. U vreme svoje najveće moći u devetom veku Kanaudž je osvojio sultan Mahmut Gazni koji je obrazovano stanovništvo prodao kao roblje u Kabulu po izuzetno visokoj ceni. Kako je broj roblja višestruko nadmašivao stanovništvo Kabula veći deo stanovnika Kanaudža se uputio u raznim pravcima.

Zoran Tairović razvija sličnu ideju da su Romi u Evropu došli sa izgrađenom visokom kulturom i da su bili prenosioci razvijene kulture iz prapostojbine u Evropu, a da su u savremenim uslovima evropska duhovna periferija: „Pred njima je neizvesna budućnost u liku alternativa: perspektiva postmodernog totalitarizma sa tehnokratskom diktaturom, ili formiranje čovečanstva kao zajednice ravnopravnih građana i naroda u duhu modela socijaldemokratske globalizacije sveta sa respektom bogatstva kulturnih različitosti sveta, sa globalizacijom razumevanja i solidarnosti među narodima Dakle, i na nama savremenici je velika odgovornost kakav će oblik, lik i suštinu imati budućnost čovečanstva – da li će se ono razvijati u ključu humanizacije društva i emancipacije čoveka, ili pak novih oblika socijalnog, političkog i kulturnog porobljavanja. Upravo iz tog razloga, izučavanje specifičnosti stvaralaštva Roma u kontekstu evropskog sistema kulturnih vrednosti ima veliki značaj. U savremenom svetu, Romi kao etnička grupa sve češće postaju predmet interesovanja naučnih istraživanja. Likovna umetnost Roma ima svoj korpus koji je dugo bio zatočen u nacionalnim predstavama izbegavajući oznaku romski. Identitet Roma, kao i njihov imidž u Srbiji i Evropi, sveden je na ovu marginalizovanu dimenziju kulture, a kulturna tradicija Roma podvrgnuta je ironizaciji i vulgarizaciji od strane većinske i drugih manjinskih zajednica. Romska kultura, artefakti, umetnici formalno su nevidljivi i nemaju prepoznatljivost u društvu.“³⁴⁹

Tairović je u pravu kada govori o poništavanju statusnih i društvenih tekovina za koje su se Romi izborili. Vladimir Stojančević ukazuje da su tokom Prvog ustanka u Skupštini ustaničkih starešina

³⁴⁹ Iz doktorske disertacije Z. Tairovića *Simbolika likovne umetnosti Roma i evropski sistem kulturnih vrednosti*, Univerzitet u Novom Sadu, 2015.

Cigani imali svog vojvodu koji je pozivan na skupštinu kao i ostale vojvode.³⁵⁰ O učešću Roma u Prvom srpskom ustanku svedoče i stihovi Sime Milutinovića Sarajlije koji navodi junaštva ciganskih ustanika u tri kraja beogradskog pašaluka: oko Valjeva i Požarevca i u Šumadiji. O tome govore i pisani izvori, kako arhivski, tako i memoarska i biografska literatura.³⁵¹

U Srbiji oslobođenoj od turske vlasti Romima su priznata građanska prava: na ličnu slobodu, na jednakost pred sudom, na zemljišnu baštinu, na slobodu veroispovesti i poštovanje običaja i tradicije. Prema Stojančeviću, uspostavljena srpska vlast, je nastojala da proklamovana prava ostvari te je u tom smislu Romima čergari-ma bila ponuđena pogodna obradiva zemlja – „bivša turska imanja ili nove krčevine za trajno nastanjivanje, sa pravom na neotuđivo vlasništvo.“ Osim toga, izvršena je poreska reforma prema kojoj su obaveze svih građana ujednačene, čime je ukinut takozvani ciganski porez.³⁵² Propast Prvog ustanka zaustavila je mere koje su Romima obezbeđivale ravnopravan status u Srbiji, a reforme su nastavljene po okončanju Drugog srpskog ustanka, međutim njihov domašaj i efekti nisu bili snažni kao tokom Prvog ustanka u kojem su Romi učestvovali i u vojnim i građanskim strukturama.³⁵³

U dvadesetom veku Romi su delili sudbinu suseda Srba i drugih naroda koji su živeli na prostoru Srbije. Tokom teških i tragičnih

³⁵⁰ Vladimir Stojančević, „Politički i pravni položaj Cigana (Roma) u Srbiji Prvog i Drugog ustanka“, u Miloš Macura, *Razvitak Roma u Jugoslaviji – problemi i tendencije*, SANU, Beograd, 1992. str 25.

³⁵¹ Vladimir Stojančević, *Ibid.*, str. 26.

³⁵² U oslobođenoj Srbiji Romi su plaćali porez (harač) koji je između 1830. i 1839. godine iznosio između 40.000 i 70.000 groša. Videti: Tihomir Đorđević, „Ciganski aračluk u Srbiji“, u *Naš narodni život*, knjiga 6, Beograd 1932, str. 125.

³⁵³ Početkom dvadesetog veka u Srbiji se objavljuju prvi naučni radovi o Romima. Doktorsku disertaciju *Die Zigeuner in Serbien*, Budapest, 1903. godine je u Budimpešti na nemačkom objavio Tihomir Đorđević. Đorđević je među prvim Rome u Srbiji razvrstao u odnosu na pravce doseljavanja („Vrste Cigana u Srbiji“, *Naš narodni život*, Beograd, 1932, str. 91–120). Prema Đorđeviću u Srbiji su nastanjeni Turski Cigani, Beli Cigani, Vlaški i Mađarski Cigani. Na osnovu terenskih istraživanja Đorđević zapaža da se kod takozvanih turskih Cigana zapaža unutargrupna podela na srpske (gadžikano), odnosno one koji su se davno doselili i muslimanske Cigane (korakane) kod kojih postoji istorijsko pamćenje o vremenu naseljavanja. Đorđević kod ove romske grupe uočava razlike u: običajima, govoru, organizaciji porodičnog života i zanimanjima.

godina koje su donela dva svetska rata stradao je veliki broj Roma. U predratnom Beogradu je prema procenama živelo oko pedeset hiljada Roma koji su bili nastanjeni u gradskom jezgru (Jatagan, Šporet i Pištolj mala) i u malama na periferiji. U to vreme beogradski Romi su osnovali prve organizacije, a 1935. godine tada student, a docnije ugledni prestonički advokat Svetozar Simić pokrenuo je list na romskom – *Romano Lil*. Iste godine, 1. maja osnovano je Udruženje beogradskih Cigana svečara Bibije – tetkice,³⁵⁴ a od 1927. godine radila je Prva srpsko-ciganska zadruga za uzajamno pomaganje u bolesti i smrti, kao humanitarno, ali i prosvetiteljsko udruženje. Prosvetni klub jugoslovenske ciganske omladine osnovan je 1938. godine, u Nišu je 1928. godine osnovano cigansko pevačko društvo *Sloga*, a četiri godine kasnije i fudbalski klub Gajret.³⁵⁵

Osnivanje udruženja, sedelački život, interesovanje suseda za njihov život, običaje i poreklo ukazivalo je da su Romi u Srbiji zauzimali društvenu poziciju koja je mogla u budućnosti da bude zamajac kolektivnog prosperiteta. Istraživanja njihovog položaja u Srbiji između dva svetska rata su retka i zatvorena unutar međa pojedinih disciplina društvenih nauka, tako da se o stanju kolektivnog identiteta tadašnjih Roma može zaključivati samo posredno na osnovu novinskih članaka, retnih dokumenata i sve bleđih sećanja.

Emancipaciju Roma u Srbiji prekinuo je Drugi svetski rat tokom kojeg su Romi sistematski istrbljivani. Utemeljenje genocida nad Romima dato je u Zakonu protiv ciganske opasnosti koji je donet u Nemačkoj 1939. i u kojem je institucionalizovana predrasuda o rasnoj supremaciji Arijevaca nad Romima. Zakonom je predviđeno da se posebna pažnja posveti čistim Romima u odnosu na Rome rođene u mešovitim brakovima. Kako bi se lakše razvrstavali pripadnici drugih rasa, odnosno kako bi se zaštitila rasna čistota Arijevaca izmišljene su takozvane antropološke tablice na osnovu kojih su ljudi razvrstavani na one čijim venama teče čista, drugim rasama

³⁵⁴ Dragoljub Acković, *Tetkica Bibija – proslava Bibije u ogledalu dnevne i periodične štampe u poslednjih sto godina*, Rominterpress, Beograd, 2004.

³⁵⁵ Nenad Jašić, *Stari niški Romi*, KSS, Niš, 2001, str. 25.

nepomućena, arijevska krv i one koji će biti likvidirani zbog svog etničkog porekla.³⁵⁶

U Srbiji Romi su postradali u masovnim streljanjima građana u Kragujevcu, Kraljevu, Nišu, Jabuci i Jajincima. Nakon rata, na pogrom nad Romima nije skrenuta odgovarajuća pažnja. Ogromni gubici koje je zemlja pretrpela, uspostavljanje novih privrednih i društvenih odnosa u kojima je proklamovana voluntaristička jednakost naroda i narodnosti, uslovili su da se nikada ne saznaju i do kraja ispituju stradanja Roma tokom Drugog svetskog rata. Posledice su međutim bile užasne i pokazalo se dugoročne. Decenijama nakon rata, ne samo da se mnogi Romi nisu izjašnjavali o svom etničkom poreklu, već je zaustavljen proces njihovog napretka koji se neposredno pred rat snažno osetio. Zadugo su zatrti začeci romske inteligencije i sasečene mogućnosti ekonomskog osnaživanja romske porodice. Ovakvo stanje će se donekle prevazići krajem šezdesetih godina dvadesetog veka, ali slična situacija ponovila se i pola veka kasnije.

Krajem šezdesetih godina u Srbiji i drugim elovima tadašnje Jugoslavije počela je društvena akcija čiji je cilj bila emancipacija Roma. Akcija je najavljena intervjuom romskog književnika, aktiviste i učesnika u partizanskom pokretu Slobodana Berberskog u kojem je na dnevni red postavljeno pitanje političkog statusa Roma u tadašnjoj Jugoslaviji: „Moj narod traži ono što su svi drugi dobili – pravo da bude nacija“³⁵⁷. Iako se ovoj ideji uspotrivio deo Roma iz centralne Srbije³⁵⁸, podržao ju je slovenački političar Aleš Bebler: „Pro-

³⁵⁶ „Konačno rešenje“ ciganskog pitanja nacisti su najavili neposredno po dolasku na vlast. Nirnberškim zakonom o zaštiti nemačke krvi i časti iz 1935. godine zabranjeni su mešoviti brakovi Nemaca sa ne-Arijevcima, posebno sa Jevrejima, Romima i ljudima afričkog porekla. O holokaustu nad Romima videti: Ian Hancock, „Gypsy history in Germany and neighboring lands: A chronology leading to the Holocaust and beyond“, in David Crowe and John Kolsti, eds., *The Gypsies of Eastern Europe*, Armonk: E.C. Sharpe, 1989. pp. 11–30; Donald Kenrick and Grattan Puxon, „The Destiny of Europe's Gypsies“. London: Sussex University Press, 1972; Ian Hancock, *The Trend to Minimize the Romani Holocaust, A review of Guenther Lewy, The Nazi Persecution of the Gypsies*, Oxford University Press, 2000;

³⁵⁷ Jovan Keser, „Nismo cigani već nacija“, intervju sa Slobodanom Berberskim, *Večernje novosti*, 2. mart 1969. godine, str. 7.

³⁵⁸ „Mi, Cigani, deo smo ovog društva, te nam nije potrebna posebna nacija. Nama je jedino potrebna pomoć društva, ne da bismo se nacionalno konstituisali, već da

blem Roma u našoj zemlji, nesumnjivo je vapijuće socijalno pitanje. Oni svojom velikom većinom spadaju u najsiromašniji deo našeg stanovništva. Veoma veliki broj naših Roma stanuje u stračarama ili čergama, a to znači bez tekuće vode, bez sanitarija, bez grejanja zimi, slabo zaštićeni čak i od vetra i kiše. Nije im dakle rešeno pitanje stanovanja u elementarnom smislu. To se može reći i za ishranu, a usled ovih i drugih razloga Romi su lošeg zdravstvenog stanja. Romima su prihodi niski jer im je privredna aktivnost još uvek tradicionalna... Ovom je konstatacijom otvoren glavni socijalni aspekt pitanja Roma kod nas, a to je pitanje njihovog zapošljavanja³⁵⁹...

Osim socijalno-ekonomskih aspekata na koje je ukazivao, Bebler je istakao i značaj još tri pitanja koja su, takođe, u neposrednoj vezi s jačanjem nacionalnog identiteta Roma. Prvo se odnosilo na status Roma u socijalističkoj zajednici južnoslovenskih naroda: „Ako želimo celovito rešavati pitanje Roma moramo pre svega da im priznamo status narodnosti“. Sledeća Beblerova primedba koja se odnosi na zastupljenost Roma u lokalnim vlastima prisutna je i u savremenim analizama učešća Roma u procesu odlučivanja: „Slabo, veoma slabo stoji sa njihovim prisustvom u opštinskim skupštinama iako se tu, ponegde, kao izuzetak pojavljuje po neki delegat“. Treće pitanje ticalo se jačanja nacionalnog identiteta Roma: Bebler je smatrao da je naročito važno da se „Romima prizna pravo na upotrebu i razvoj svog jezika u svakom pogledu, u prosvetnom i kulturnom radu pa i u pogledu školovanja njihove dece“. Koliko su ova pitanja aktuelna svedoči sledeći citat: „opismenjavanje na većinskom jeziku u slučaju Roma smatra se normalnim. Tamo gde romska deca idu bez otpora roditelja u škole sa jezikom većine, lokalni čelnici smatraju da je pitanje prosvetavanja romske dece rešeno, odnosno da se ono rešava. Izgovor je stereotipan – nema učitelja Roma, nema romskih bukvara i čitanki, nema romskih udžbenika i gramatike, nema rečnika većinsko-romskog i romsko-većinskog jezika. [...] Priznajmo. Mirimo se sa sadašnjim stanjem. Mirimo se sa činjenicom da nigde ni na jednoj pedagoškoj akademiji nema odelje-

bismo se sredili kao etnička grupa koja se bori za bolji život i srećniju budućnost svoje dece.“ Videti: Miodrag Jovanović, „Kakvu „naciju“ želi Berberski“, *Nedeljne novosti*, 27. april 1969. godine, str. 30.

³⁵⁹ Pismo Aleša Beblera Predsedništvu CK SKJ preuzeto je iz: Dragoljub Acković, *Nacija smo, a ne Cigani*, Rrominterpress, Beograd, 2001, str. 117.

nja za Rome, mesta gde bi mogli da se vaspitavaju učitelji i učiteljice Romi i Romkinje, i gde bi nastali prvi bukvari i čitanke na romskom jeziku u najkraće vreme”.³⁶⁰

Ideje, aktivnosti i potencijali koje su razvili Romi u socijalističkoj Srbiji bile su jedan od zamajaca za stvaranje evropskog romskog pokreta koji je revitalizovao ideje o jedinstvu romskog naroda. Osnova ovih ideja su mišljenja romskih nacionalista da su Romi bili jedan narod kada su stigli u Evropu i da se na toj osnovi moraju međusobno ponovo povezati. Oni veruju da podeljenost grupe nije rezultat voljnih unutrašnjih, već neprijateljskih spoljnih činilaca i u tom smislu nastoje da mobilizaciju i koheziju naroda postignu putem međunarodne političke akcije³⁶¹. U ovom procesu koji ima svoju političku paradigmu i sve čvršće uporište u međunarodnim institucijama – Romi se suočavaju s problemima koje su „stare” evropske nacije prebrodile pre više decenija ili vekova.

Poslednji balkanski ratovi su usporili proces društvene integracije Roma, a o stradanjima Roma na Kosovu i u istočnoj Bosni se ponovo ne govori. Većina Roma u savremenoj Srbiji živi u izuzetno lošim uslovima – najčešće njihova deca ne završavaju osnovnu školu, nisu konkurentni na tržištu rada, njihov životni standard je ispod nacionalnog minimuma, a životni vek je kraći od prosečnog životnog veka ostalih građana. O patnjama Roma ispisane su naučne studije, disertacije, objavljena je obimna literatura i manje-više utvrđena je većina problema s kojima se suočavaju, kao i uzroci generacijskog i strukturnog siromaštva. Govoreći o siromaštvu Roma akademik Miloš Macura je rekao da su oni „bedniji od najsiromašnijih” i do danas nema boljeg opisa siromaštva Roma. Napredak u vezi sa suzbijanjem posledica teškog siromaštva na koji se ukazuje u svim izveštajima je takav da se njim, pre ukazuje na sve ono što je propušteno da se preduzme, nego na ono što pruža merljive podatke o postignutim rezultatima³⁶².

Romi su brojna, a po mnogi čemu nevidljiva manjina u Srbiji, a Cincari, kojih je svega par stotina u Srbiji su zahvaljujući uticaju koju su imali u stvaranju privrede, arhitekture i građanskog društva

³⁶⁰ *Ibid.*, str. 118–119.

³⁶¹ Goran Bašić, *Politička akcija – romski pokret i promene*, Čigoja, Beograd, 2010.

³⁶² Goran Bašić, „Siromaštvo Roma i afirmativne mere”, u Bašić Goran i Tibor Varadi, (ur.), *Prilozi strategiji unapređenja položaja Roma*, Srpska akademija nauka i umetnosti, Beograd, 2014, 9–26.

svakodnevno prisutni u srbijanskoj kulturi. U centralnim ulicama srbijanskih gradova reprezentativne palate i kuće iz osamnaestog, devetnaestog i s početka dvadesetog veka nazivaju se po cincarskim porodicama Spirta, Kiko, Kumanudi, Hristodulo, Statas, Fila, Ičko, Atanasijević, Karamata, Veriga, a u političkom životu, nauci i kulturi zlatan trag su ostavili Branislav Nušić, Borislav Pekić, Jovan Starija Popović, Stevan Sremac, Mihajlo Pupin, Marija Prita, Nikola Pašić, Jelisaveta Načić, Vladan Đorđević, Koča Popović, Aleksandar Cincar Marković, Lazar Paču, Đorđe Mano Zisi...

Upečatljivo o životu, ugledu i statusu Cincara u beogradskoj čaršiji Branislav Nušić piše opisujući Zerek, donji deo današnje ulice Kralja Petra, od Uzun Mirkove do Dušanove: „Dok u Glavnoj čaršiji preovlađuje potpuno hrišćanski elemenat – Srbi i Cincari – dok se u toj čaršiji nalazi svega jedan nehrišćanin, Ruso, saraf, dotle je Zerek mešavina svih vera i svih rasa: Srba, Cincara, Turaka, Jevreja, Jermena i Bošnjaka Muslimana”³⁶³. U Zereku, najstarijem beogradskom naselju, viđeniji Turci, erlije, imali su svoje kuće sakrivene u duboke bašte. Sem njih, a ispod Dušanove ulice pa sve do Jalije bila je poznata jevrejska mahala. Jedva pokoji Cincarin starosedelac ako je tu ranije imao kuću. Tek od odlaska Turaka iz Beograda počeli su Srbi i Cincari (a naročito ovi poslednji) da otkupljuju turska imanja i da naseljavaju Zerek: „Na samome uglu bila je radnja čuvenoga Jovana Papa-Naska bakalina. Do Papa-Naska bila je znamenita firma Braća M. Bodi koju je osnovao ćir Guša Bodi, čija je porodica i danas još vrlo prostrana i ugledna. [...]

Do Jove Kujundžića bila je radnja Joze Tenešdžije koji je trgovao sa carigradskim esapom. Do Joze Tenešdžije bio je Tefa, bakalina, pa onda G. i G. Nuša. Jedan od ortaka ove firme bio je Kir Geras, onaj kojega je Stevan Sremac ovekovečio u svojoj priči istoga imena. [...] Odmah posle sokačeta bila je radnja gazda-Pešikina. Ta porodica i danas još ima živih članova u Beogradu. Do Pešike je bila sitničarska radnja Maclijaha Buli, a do Bulija kolonijalna radnja Dimitrija Kumanudija, oca Koste Kumanudija, profesora univerziteta, ministra i predsednika Narodne skupštine. [...] Do apoteke je bio čuveni Davidov han, a zatim dućan Nikole Džange koji je držao Nikola Kiki³⁶⁴.

³⁶³ Branislav Nušić, *Stari Beograd*, Utopija, Beograd, 2014.

³⁶⁴ Branislav Nušić, *Ibid.*, 2014.

Dvesta četrdeset tri pripadnika cincarske zajednice, okupljeni u udruženje „Lunjina“, nastoji da čuva tragove svoje kulture i tradicije u srpskom identitetu i u skladu s propisima pokrenulo je inicijativu za formiranje manjinske samouprave koja je jedini mogući način institucionalnog priznavanja identiteta nacionalne manjine u Srbiji. Ministarstvo pravde i državne uprave nadležno da rešava po zahtevu za upis u poseban birački spisak nacionalnih manjina odbilo je inicijativu³⁶⁵ koju je u ime Cincarske zajednice podneo advokat Dragoš Đorđević s obrazloženjem da zbog malobrojnosti ne ispunjavaju uslove propisane čl. 2 stava 1 Zakona o zaštiti prava i sloboda nacionalnih manjina³⁶⁶. Zahtev je obnovljen 2014. godine s potpisom podrške tri stotine dvadeset devet pripadnika cincarske zajednice, ali je i tada odbijen uz obrazloženje da zahtev za obrazovanje posebnog biračkog spiska nacionalne manjine mora da podrži najmanje 5% punoletnih pripadnika nacionalne manjine s tim da njihov broj ne može da bude manji od tri stotine³⁶⁷.

Razlog zbog kojeg je Ministarstvo odbilo zahtev Cincara da se na propisan način staraju o izuzetno bogatoj kulturnoj baštini i tradiciji je definicija nacionalne manjine iz člana 2 Zakona o zaštiti prava i sloboda nacionalnih manjina: „Nacionalna manjina u smislu ovog zakona je svaka grupa državljana Savezne Republike Jugoslavije koja je po brojnosti dovoljno reprezentativna, iako predstavlja manjinu na teritoriji Savezne Republike Jugoslavije, pripada nekoj od grupa stanovništva koje su u dugotrajnoj i čvrstoj vezi sa teritorijom Savezne Republike Jugoslavije i poseduje obeležja kao što su jezik, kultura, nacionalna ili etnička pripadnost, poreklo ili veroispovest, po kojima se razlikuje od većine stanovništva, i čiji se pripadnici odlikuju brigom da zajedno održavaju svoj zajednički identitet, uključujući kulturu, tradiciju, jezik ili religiju“.

Bio sam član grupe stručnjaka koja je pisala predlog ovog Zakona 2001. godine i definicija nacionalne manjine nije predložena s namerom da diskvalifikuje bilo koju manjinsku grupu. Naprotiv! U

³⁶⁵ Ministarstvo pravde i državne uprave Republike Srbije, Broj: 013-00-01-/2013-3817 od 25. jula 2013. godine.

³⁶⁶ „Službeni list SRJ“, br. 11/2002, „Službeni list SCG“, br. 1/2003 – Ustavna povelja i „Službeni glasnik RS“, br. 72/2009 - dr. zakon i 97/2013 – odluka US

³⁶⁷ Ministarstvo državne uprave i lokalne samouprave Republike Srbije Broj: 90-00-90/2014-17 od 29. septembar 2014. godine.

drugom stavu istog člana napisno je da se nacionalnim manjinama smatraju sve grupe državljana koji se nazivaju ili određuju kao narodi, nacionalne i etničke zajednice, nacionalne i etničke grupe, nacionalnosti i narodnosti, a ispunjavaju uslove iz definicije.

Pet je kriterijuma koje manjinska grupa treba da ispuni u vezi sa institucionalnim priznavanjem statusa nacionalne manjine. Četiri od njih su takozvani objektivni kriterijumi – reprezentativan broj, faktička manjina u odnosu na većinsko stanovništvo, dugotrajna vezanost za državu, kulturna i etnička različitost, a samo jedan je subjektivan – briga za očuvanje manjinske kulture. Niti u definiciji, niti u kasnijem tekstu Zakona nije propisano da je status nacionalne manjine uslovljen kumulativnim ispunjenjem svih pet kriterijuma, što je nadležno Ministarstvo očigledno cenilo prilikom odlučivanja o zahtevu Dragoša Đorđevića.

U kasnijim presudama Upravnog suda i Kasacionog suda vođenim u vezi s odlukom Ministarstva uvodi se i minimalni broj od tri stotine pripadnika nacionalnih manjina za upis u poseban birački spisak. Iako ne postoji ni jedno logično objašnjenje zbog čega je ovaj uslov tri stotine, a ne sto pedeset ili šest stotina, na primer, članom 44 Zakona o nacionalnim savetima nacionalnih manjina koji je jedan od primera kako monokulturalisti uređuju pitanje multikulturalnosti, predviđeno je da je upis u birački spisak, a time i izbor manjinske uprave i zaštita kulturnog identiteta – potrebno tri stotine pripadnika jedne nacionalne manjine.

Zanimljivo je da su Upravni i Kasacioni sud različito tumačili nastalu situaciju. Prvo je Upravni sud poništio odluku Ministarstva naglašavajući da „broj ne karakteriše jednu nacionalnu manjinu“ te da su Cincari duboko inkorporirani u srpsko društvo, srpsku državu i njenu državnost, jer su mnogi od njih učestvovali u formiranju kako srpskog građanskog društva i kulture tako i države³⁶⁸. Suprotno shvatanju Upravnog suda, o suštini zaštite kulturnog identiteta nacionalne manjine Kasacioni sud vraća „slučaj Cincari“ na ponovno odlučivanje smatrajući da je Upravni sud prilikom donošenja presude u pravni sistem uveo *celishodnost* kao kriterijum za ostvarivanje prava nacionalne manjine koji nije predviđen ni jednim materijalnim propisom³⁶⁹. Kasacioni sud utvrđuje i diskriminaciju jer smatra da je

³⁶⁸ Presuda Upravnog suda, br. 7 Uip. 1/14 od 17. decembra 2014. godine.

³⁶⁹ Vrhovni kasacioni sud, Uzp 499/2015 od 27. avgusta 2015. godine.

prema Preporuci 1333 Parlamentarne skupštine Saveta Evrope iz 1997. godine³⁷⁰ Srbija matična zemlja Cincara. Nastalu konfuziju u vezi s pravom na zaštitu identiteta, koje je suština svake multikulturalne politike, pokušao je da reši Zaštitnik građana Republike Srbije koji je Preporukom od 21. maja 2015. godine jasno ukazao na to da „Brojnost etničke zajednice ne treba, niti sme, da bude jedini kriterijum za priznavanje kolektivnog prava na osnivanje nacionalnog saveta, a kada se brojnost ceni, treba voditi računa i da malobrojnija zajednica ima veću potrebu za zaštitom identiteta i osiguravanjem opstanka. Opravdano je malobrojnost uzeti za ključni razlog za nepriznavanje kolektivnog prava samo kada je zajednica malobrojna u meri u kojoj je zahtev za priznavanje kolektivnog prava apsurdan, odnosno ne radi se o zajednici već o grupi ljudi koja se broji desetinama članova. U svim drugim slučajevima (stotine ljudi i više), brojnost ne treba da bude jedini kriterijum za ocenu o priznavanju kolektivnog prava na osnivanje nacionalnog saveta, niti samo na osnovu brojnosti treba praviti kvalitativnu razliku među zajednicama koje imaju između 300 i 400 pripadnika i zajednica koje imaju između 200 i 300 pripadnika. Zakonom je moguće urediti da način izbora Saveta bude drugačiji od slučaja do slučaja, u zavisnosti od brojnosti zajednice, kao i da broj članova saveta bude različit u zavisnosti od brojnosti zajednice, ali uskraćivanje prava na osnovu brojčane razlike kako je opisana nije opravdano³⁷¹“.

Šta je dovelo do ove apsurdne situacije? Neznanje pre svega, jer sudija zaključuje da je Preporuka međunarodne organizacije dovoljan osnov za određivanje Srbije kao jedne od matica Cincara, a državni činovnici brane državu od građana koji žele da čuvaju etnički identitet koji je čvrsto utkan u srbijansku državotvornost i kulturu, ili da budemo sasvim jasni: identitet koji je asimilovan u srpsku kulturu. U odbrani države od zahteva Cincara da priređuju predavanja, organizuju književne večeri, neguju folklor i među sobom govore jezikom koji iščekava, čvrsto uporište je manjinska samouprava. Shvatanje da se jedino izborom manjinske samouprave stiče institucionalno priznanje identiteta i obezbeđuje podrška države za funkcionisanje kulturne autonomije je pogrešna, jer član 75 stav 2

³⁷⁰ http://dokumenta.cincari.org/free/1333_SAVETA_EVROPE.pdf

³⁷¹ Zaštitnik građana, Mišljenje br. 16-4370/13.

Ustava Republike Srbije jasno jemči: „Putem kolektivnih prava pripadnici nacionalnih manjina, neposredno ili preko svojih predstavnika, učestvuju u odlučivanju ili sami odlučuju o pojedinim pitanjima vezanim za svoju kulturu, obrazovanje, obaveštavanje i službenu upotrebu jezika i pisma, u skladu sa zakonom.“ Dakle, država ne samo što nije obezbedila neposredno ostvarivanje prava na zaštitu identiteta nacionalnih manjina već je upravnim odlukama i sudskim presudama osujetila pripadnike cincarske nacionalne manjine u ostvarivanju prava.

Vojvodina se često ističe kao primer skladnog etnokulturnog suživota i ostvarivanja prava nacionalnih manjina. Osim tradicionalnih manjinskih zajednica Mađara, Slovaka, Rumuna, Rusina, Ukrajinaca, a dodao bih i Roma, nakon raspada jugoslovenske države, pojavile su se i „nove“ manjine: Hrvati i Makedonci, a došlo je do buđenja etniciteta Čeha, Bunjevaca, Bugara, Aškalija i Egipćana. Svaka od ovih manjinskih zajednica ima svoju logiku opstanka, očuvanja identiteta i pogled na multikulturalizam. Nažalost demografske slike centralne Evrope i njenog južnog dela, Vojvodine, takve su da će neke etničke grupe u narednim decenijama nestati ili se homogenizovati ka maticama.

Pišući o sunarodnicima akademik Jan Kmeč ističe da su Slovaci u Vojvodinu „dolazili da bi verski i nacionalno slobodnije, a društveno i ekonomski bogatije živeli nego u staroj domovini i ta logika slobode, usmrećena ka boljem životu, obeležila je trajno njihov mentalitet spremnošću i na odricanja, i makar i privremena trpljenja nepravdi, samo da se njihova vera u hrišćanske vrline, kojom su bili duboko prožeti, ničim ne okrnji³⁷².

Stanovništvo slovačke nacionalnosti u Srbiji se postepeno smanjuje. Prema Popisu iz 2011. godine u Srbiji je živelo 52.750 građana slovačke nacionalnosti. U odnosu na prethodni Popis (2002) njihov broj je opao za 10, 6%, odnosno za 6.270 ljudi. Statistički opisano broj Slovaka u ukupnom stanovništvu Srbije opao je sa 0, 787% na 0, 734%. Ukoliko se ovi podaci uporede s podacima o broju Slovaka u Srbiji utvrđenim na prethodnih šest Popisa stanovniš-

³⁷² Jan Kmeč, „Vlastita logika slobode slovačke nacionalne manjine u Vojvodini“, u Miloš Macura i Vojislav Stanovčić, (ur.), *Položaj manjina u Saveznoj Republici Jugoslaviji*, Srpska akademija nauka i umetnosti, Beograd 1996, str. 667.

tva, lako je uočiti da je u odnosu na 1948. godinu on smanjen za nešto preko dvadeset hiljada, sa 73.140 popisanih 1948. godine na 52.750 u 2011. godini³⁷³.

Pokazatelji takvog trenda su opadanje nataliteta, emigracija, posebno mladih i radno aktivnih ka matičnoj Slovačkoj i drugim državama Evropske unije. Savremene ekonomske migracije ukazuju na obrnut trend u odnosu na sredinu osamnaestog veka, kada je slovačko stanovništvo planski naseljavano na područje današnje Vojvodine. Jer, nakon proterivanja Osmanlija sa južne granice, Ugarska je u prvoj polovini osamnaestog veka podsticala naseljavanje Bačke, Banata i Srema stanovništvom koje je doseljavano izvan njenih granica, ali i stanovnicima iz „Gornje zemlje“ (*migratio colorum*) Nemcima, Mađarima i Slovcima³⁷⁴.

Naseljavanje Slovaka u „Donjoj zemlji“ odvijalo se u nekoliko navrata, a najmasovnije je bilo za vreme intenzivnih pritisaka ugarske politike na slovačko stanovništvo da se odrekne jezika i protestantske veroispovesti. Nastojeći da sačuvaju identitet, Slovaci su se pomerali ka jugu i nastanjivali na posedima koji su pripadali ugarskim plemićima srpskog porekla: Čarnojevićima, Stratimirovićima i drugim porodicama.

Među vojvođanskim Slovcima se vode „rasprave“ o tome da li su prva „slovačka“ naselja podignuta u Bajši ili u Bačkom Petrovcu. Monografija *Slováci v Srbsku* ukazuje na to da su prva slovačka naselja nastala na futoškom posedu porodice Čarnojević, koje je obuhvatalo Petrovac i zemljište južno od njega. Nastojeći da podstakne ekonomiju na ovom posedu, Mihajlo Čarnojević je počeo da traži radnu snagu među slovačkim migrantima. Prvih 128 slovačkih porodica naselile su se u Petrovcu, 1745. godine³⁷⁵.

Iste godine Slovaci osnivaju školu i organizuju se kako bi očuvali evangeličku veru, zbog koje su bili proganjani u mestima iz kojih su se doselili. I u „novoј zemlji“ evangelička veroispovest nije bila priznata, a kako zbog toga nisu imali pravo da podignu crkvu i imaju sveštenika, doseljenici su kupili crkveno zvono koje se, shodno polo-

³⁷³ Goran Bašić, *Kultura i ekonomski razvoj*, Centar za istraživanje etniciteta, Beograd, 2015, str. 6

³⁷⁴ Rudolf Bednárík, *Slovaci v Juhoslávii*, Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, Bratislava 1966. str 10.

³⁷⁵ Goran Bašić, *Ibid.*, 2015. str. 10.

žaju evangeličke veroispovesti u Ugarskoj, oglašavalo isključivo noću. Pridošlice su se naseljavale uz etničke Srbe, Nemce, Rumune, Mađare koji su bili tolerantniji prema protestantskoj veri. Slovački akademik, filolog Jan Kmeč, ukazuje na to da su Slovaci u Vojvodini zahvaljujući protestantskoj evangeličkoj crkvenoj dijecezi sa ovdašnjim nemačkim protestantima imali povoljne uslove za očuvanje identiteta³⁷⁶. Nesumnjivo je i to da je uslovima za očuvanje etničkog i verskog identiteta, te razvoju školstva i kulture doprinelo rešavanje društvenog statusa. Naime, već 25. maja 1747. godine doseljenici su sa veleposednicima sklopili ugovor o naseljenu, na osnovu kojeg su stekli status „ugovornih kmetova“, koji su porez plaćali na osnovu tačno utvrđenih pravila³⁷⁷.

Crkveni izvori upućuju na migracije slovačkog stanovništva u Bačku, oko 1720. godine. Tragovi vode do mesta Bajša u sadašnjoj opštini Bačka Topola, u kojem su, prema podacima slovačke evangeličke crkve, još 1720. godine, osim Mađara kalvinista živeli i Slovaci evangelisti³⁷⁸. Istoričar Jan Siracki (Ján Sirácky) je u drugoj polovini dvadesetog veka korigovao crkvene izvore na koje je biskup Adam Vereš ukazao 1930. godine. Sirácky u knjizi *St'ahovanie Slovákov na Dolnú zem* ukazuje na to da naseljavanje Slovaka u Bajši, ipak nije počelo pre 1754. godine³⁷⁹, a 1756. godine naseljavaju se u Gložanu, 1758. u Selenču³⁸⁰, 1773. u Kisač, 1790. u Pivnice i 1791. u Laliču³⁸¹. U Banatu se slovačko stanovništvo naseljavalo posle 1782.

³⁷⁶ Jan Kmeč, *Ibid.*, str. 668.

³⁷⁷ Milina Skalabinská, Katarina Mosnáková, *Slováci v Srbsku*, Ústav pre kultúru Vojvodinských Slovákov, Nový Sad, 2013, str. 13 i 47.

³⁷⁸ Katarina Crnjanski, „Slovaci u Vojvodini“, u Vojislav Stanovčić (ur.), *Položaj manjina u Srbiji*, Srpska akademija nauka i umetnosti, Beograd 2007, str. 619.

³⁷⁹ Ján Sirácky, *St'ahovanie Slovákov na Dolnú zem v 18. a 19. storočí*, Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 1966. Videti i u Skalabinská, Mosnáková, *Ibid.*, str. 77.

³⁸⁰ Prema podacima koje je 1930. godine biskup Adam Vereš saopštio u *Slovenska evanjelická kresťanska cirkev A.V. v Kralovstve Juhošovenskom v slove a v obrazoch*, katolički biskup je 1777. godine izdao naređenje da se iz Selenče isele svi koji ne pređu u katoličku veru. Nakon iseljavanja evangelista Selenča je naseljena Slovacima katolicima iz gornje Ugarske. Devedeset osam proteranih evangelističkih porodica se po specijalnoj dozvoli cara Josifa II nastanilo u Pazovi, na teritoriji Petrovaradinske pukovnije. Videti u: Katarina Crnjanski, *Ibid.*, str. 620.

³⁸¹ *Koliko se poznajemo iz istorije nacionalnih zajednica u Vojvodini*, IV izdanje, (ur.), Mirko Grlica, Izvršno veće AP Vojvodina, Pokrajinski sekretarijat za propise, upravu i nacionalne manjine, Novi Sad, 2009, str. 49.

godine, a u Kovačicu se, koja je pored Bačkog Petrovca jedan od savremenih centara slovačke kulture u Srbiji, doseljavaju se iz Ečke 1802. godine. Četiri godine kasnije naseljavaju Padinu u Šandor (Janošik), a potom se iz Šandorfa trideset slovačkih porodica seli u Hajdučicu³⁸².

Takozvani jozefinizam, odnosno prosvjetiteljsko-apsolutistička vladavina rimsko-nemačkoga cara, Jozefa II presudno je uticala na očuvanje identiteta evangelističkih Slovaka u južnoj Ugarskoj. Nakon donošenja Patenta o toleranciji 1781. godine dozvoljeno im je da podižu crkve, koje su postale stecište kulturnog, duhovnog i političkog razvoja Slovaka u južnoj Ugarskoj. Takve političke prilike su uslovile da je krajem devetnaestog veka, na području današnje Vojvodine živelo pedest šest hiljada Slovaka – trideset hiljada u Banatu, petnaest hiljada u Bačkoj i u Sremu oko jedanaest i po hiljada³⁸³. Propast Monarhije i trijumf etniciteta i nacionalne države u Evropi, uslovili su Slovake da ostanu rasejani, odvojeni od matice, ali i da razviju specifičan nacionalni duh kojim su, ne samo očuvali etničke, kulturne i verske osobenosti, već i stvaralački doprineli kulturnom i političkom opšteslovenskom sazrevanju u centralnoj Evropi.

U savremenoj Srbiji Slovaci su među retkim manjinama koji raspolažu i sa ljudskim kapitalom pogodnim za razvoj integrativne multikulturalne politike. Uprkos, zatvorenosti etnokulturnih identiteta, odnosno nacionalnoj politici multikulturalnosti u kojoj se očuvanje „manjinskih“ identiteta postiže u strogo razgraničenim etničkim arealima, u opštinama nastanjenim slovačkom manjinom se spontano razvio integrativni model u kojem etnička i jezička različitost nisu prepreke razvoju. Slovačka zajednica u Srbiji je uprkos konzervativnoj lokalnoj kulturi³⁸⁴ otvorena za interkulturnu razmenu kroz izuzetno snažan unutrašnji kulturni dinamizam u trideset šest vojvođanskih mesta.

Najznačajnije ustanove Slovaka u Vojvodini su Matica slovačka u Srbiji, Galerija naivne umetnosti u Kovačici, Muzej vojvođanskih

³⁸² Dušan J. Popović, *Srbi u Vojvodini*, knjiga 2, Matica srpska, Novi Sad 1990, str. 46.

³⁸³ Ján Sirácky, *Ibid.*, str. 22.

³⁸⁴ Kristijan Obšust, *Prilog proučavanju kolektivnih identiteta Slovaka u Srbiji: Grupni identiteti i savremeni oblici identifikacije stanovnika naselja Kovačica*, Zavod za kulturu vojvođanskih Slovaka, Novi Sad, 2015.

Slovačka, Slovačko vojvođansko pozorište, Slovački izdavački centar, Biblioteka „Ščefan Homola“, galerije Zuske Medveđove i Galerija Karola Miloslava Lehotskog u Bačkom Petrovcu, ali ništa manje značajne za očuvanje identiteta, ali i za interkulturalnu razmenu, nisu mreže amaterskih društava, interesnih udruženja, nevladinih organizacija i privatnih inicijativa.

Mađarska zajednica u Vojvodini je uprkos ubrzanom osipanju stanovništva najbrojnija nacionalna manjina. Između dva popisa stanovništva, 2002. i 2011. godine broj pripadnika mađarske nacionalne manjine smanjen je za 13,4%, odnosno za trideset devet hiljada ljudi, sa dvesta devedeset tri hiljade tri stotine na dvesta pedeset tri hiljade i devet stotina stanovnika³⁸⁵. Isticanje broja Mađara u Vojvodini je značajno i u tom smislu što je zaštita prava nacionalnih manjina u Srbiji zasnovana na principu velikih brojeva, odnosno puno ostvarivanje prava na samoupravu, kulturnu autonomiju i delotvorno učešće u javnom životu dostupna je samo brojnim nacionalnim manjinama. Mađari u Vojvodini su zagovornici principa koncentracije institucionalne zaštite prava nacionalnih manjina koncentrisane na manjine koje imaju kapacitet za ostvarivanje kulturne autonomije. U praksi to znači da priznanje statusa nacionalne manjine ne znači i istovremeno punu kulturnu autonomiju koja obuhvata obrazovanje, kulturu, službeni upotrebu jezika i informisanje.

Mađarska manjinska samouprava je osnivač „Magyar Szó“ dnevnog lista na mađarskom, nedeljnika „Hét Nap“, izdavačkog zavoda „Forum“, Zavoda za kulturu vojvođanskih Mađara i fondacija „Sekereš Laslo“, „Panonia“ i „Mozaik“ koje se staraju o kulturi, obrazovanju, informisanju i očuvanju identiteta vojvođanskih Mađara, ali i o drugim pitanjima od značaja za ekonomski i politički položaj mađarske zajednice.

Političke stranke vojvođanskih Mađara su imale snažan uticaj na formiranje pravnog sistema zaštite nacionalnih manjina u Srbiji. Veza između političkih stranaka i manjinske samouprave koja je normirana u srbijanskom zakonodavstvu, delimično je i rezultat nastojanja političkih stranaka mađarske nacionalne manjine da što efikasnije obezbede uslove za zaštitu identiteta manjine čije interese

³⁸⁵ Demografska obeležja Mađara u Srbiji su ubrzano starenje (prosečna starost stanovništva je 45 godina), negativan priraštaj i ubrzano iseljavanje.

zastupaju. U duh propisa kojima je uređen položaj nacionalnih manjina u Srbiji uključene su ideje i logika Zakona o pravima nacionalnih i etničkih manjina Republike Mađarske³⁸⁶ i ideja trostepene autonomije koju je početkom devedesetih godina prošlog veka zagovarala Demokratska zajednica vojvođanskih Mađara, tada najbolje organizovana politička stranka Mađara u Vojvodini.

Trostepena autonomija podrazumeva nekoliko različitih tipova autonomija koje obezbeđuju teritorijalno-političku, kulturnu i personalnu autonomiju mađarskoj zajednici. Prvi oblik autonomije je osmišljen kao teritorijalna etnička autonomija, odnosno zajednica susednih opština u kojima nacionalne manjine čine većinu stanovništva, drugi se odnosi na lokalnu etničku samoupravu koja obuhvata prostorno disperzirana naselja nastanjena nacionalnim manjinama, a treći oblik je personalna autonomija. U ovom dokumentu prvi put se pominju savet nacionalne manjine izabran na demokratski način uz pravo glasa svih pripadnika mađarske nacionalne manjine, odnosno svih koji se bez obzira na nacionalnu pripadnost koriste institucijama manjinske samouprave. Ovlašćenja takve samouprave se odnose na kolektivna prava na kulturu, obrazovanje i informisanje.³⁸⁷

O prednosti broja pripadnika prilikom ostvarivanja prava nacionalnih manjina pripadnici mađarske nacionalne manjine naročito insistiraju u vezi sa zastupljenosti manjina u predstavničkim vlastima i prilikom određivanja kriterijuma za finasiranje delatnosti manjinskih samouprava.

Naime, nakon izbora za Narodnu skupštinu 2003. godine, kada ni jedna politička stranka nacionalne manjine nije osvojila mandat, izborni cenzus od 5% je za političke stranke nacionalnih manjina spušten na „prirodni prag“, odnosno političkim strankama nacionalnih manjina je omogućeno da pri izlasku od 60% sa približno osvojenih šesnaest hiljada glasova (0,4%) mogu dobiti poslanički mandat. Prirodni prag pogoduje brojnim, homogeno nastanjenim nacionalnim manjinama čije političke stranke imaju konvergen-

³⁸⁶ LXXVII, Magyar Közlöny, Budapest, 1993.

³⁸⁷ Pal Šandor, „Koncept manjinske samouprave DZVM“, u Miloš Macura i Vojislav Stanovčić (ur.), *Položaj manjina u Saveznoj Republici Jugoslaviji*, SANU, Naučni skupovi Knj. LXXXIV, Odeljenje društvenih nauka, Beograd, 1996, str. 439.

tne političke ciljeve i delovanje. Savez vojvođanskih Mađara je jedina manjinska stranka koja je od 2007. godine na svakim narednim izborima dobijala sve veći broj skupštinskih mandata, a samo povremeno mandate osvajaju pripadnici drugih brojnijih nacionalnih manjina Albanci, Bošnjaci i Romi. Slična situacija je i u Skupštini AP Vojvodina u kojoj mandate osvajaju isključivo predstavnici političkih stranaka mađarske nacionalne manjine.

Političko predstavljanje nacionalnih manjina u nacionalnom parlamentu nije samo izraz političkog odlučivanja – već sadrži i jasnu simboličku poruku pripadnicima nacionalnih manjina da su deo političke i državne zajednice koja vodi računa o njihovim interesima i potrebama. Uprkos tome što političke stranke malobrojnih nacionalnih manjina insistiraju na političkom dijalogu i merama afirmativne akcije koje će im omogućiti zastupljenost u predstavničkim vlastima, država odlaže taj proces. Poseban problem predstavlja član 9 Sporazuma o uzajamnoj zaštiti manjina sa Hrvatskom³⁸⁸ kojim se Srbija obavezala da će obezbediti političku zastupljenost hrvatske nacionalne manjine na svim nivoima predstavničke vlasti.

Broj pripadnika nacionalnih manjina je odlučujući i prilikom raspodele budžetskih sredstava za finansiranje manjinskih samouprava³⁸⁹. Sredstva se raspoređuju tako što se trideset procenata od ukupnih sredstava raspoređuju svim manjinskim samoupravama, a preostalih sedamdeset procenata prema broju pripadnika nacionalne manjine koju manjinska samouprava predstavlja i prema ukupnom broju ustanova u oblasti kulturne autonomije u skladu sa usvojenim sistemom bodovanja. U praksi to znači da manjinske samouprave brojnijih i bolje organizovanih nacionalnih manjina raspolazu sa više sredstava iz javnih izvora. U tom sistemu je dosta nedostataka jer su javna sredstva nedostupna pojedinim manjinskim samoupravama.

Romska manjinska samouprava, uprkos brojnosti manjine i potrebama za kulturnim razvojem, ne može da računa na sredstva iz javnih izvora jer romski jezik nije u službenoj upotrebi ni u jednoj

³⁸⁸ Sporazum između Srbije i Crne Gore i Republike Hrvatske o zaštiti prava srpske i crnogorske manjine u Republici Hrvatskoj i hrvatske manjine u Srbiji i Crnoj Gori („Službeni list SCG” – Međunarodni ugovori, broj 3/2005).

³⁸⁹ Uredba o postupku raspodele sredstava iz budžeta Republike Srbije za finansiranje rada nacionalnih saveta nacionalnih manjina („Službeni glasnik RS” br. 95/2010 i 33/2013).

lokalnoj samoupravi, a prema pomenutoj uredbi jezik u službenoj upotrebi donosi pedeset bodova po lokalnoj samoupravi. Za razliku od Roma malobrojnije nacionalne manjine, čak i u opštinama u kojima imaju manje od 15% stanovništva, što je zakonski uslov za uvođenje jezika manjine u službenu upotrebu, obezbeđuju svojim manjinskim samoupravama određena sredstva³⁹⁰. Da bi ostvarili punu kulturnu autonomiju i zaštitili identitet manjine od asimilacije – romskoj manjinskoj samoupravi su potrebna sredstva kojih u budžetskom sistemu ima, ali su nepravilno raspoređena.

Logika velikih brojeva je nepravilno primenjena i prilikom dodeljivanja sedamdeset bodova manjinskoj samoupravi koja je osnivač dnevnog lista. Objavljivanje dnevnih novina ima smisla kod brojnih nacionalnih manjina i trebalo bi da je zasnovano na komercijalnoj osnovi, inače se obesmišljava smisao slobodnog i nezavisnog obaveštavanja.

Pomenute nacionalne manjine i primeri ostvarivanja pojedinih prava, a mnogo ih je više u svakodnevici, trebalo bi da se urede politikom multikulturalnosti osmišljenoj tako da se njome ostvaruju interesi i štite individualna i kolektivna prava različitih etničkih grupa, da se uspostave skladni međuetnički odnosi u zemlji i izbegnu zamke regionalnih politika multikulturalnosti. Nimalo lak zadatak za srbijansku političku elitu i administraciju koja nije školovana da bi uspešno upravljala etnicitetom. Za razliku od država u regionu³⁹¹ u kojima se posvećuje pažnja istraživanju fenomena etniciteta i multikulturalnosti na univerzitetima i naučnim institutima, u Srbiji ne postoji razvijen nastavni ili naučno-istraživački program posvećen ovim temama. Izuzetak je Odbor za proučavanje ljudskih i manjinskih pra-

³⁹⁰ Na teritoriji AP Vojvodine, mađarski jezik i pismo su u službenoj upotrebi u trideset jednom gradu i opštini, slovački u trinaest, rumunski u deset, rusinski u šest, hrvatski u četiri, a češki jezik i pismo je u službenoj upotrebi u opštini Bela Crkva. U Gradu Pančevu u naseljenom mestu Ivanovo u službenoj upotrebi je i bugarski, a u naseljenom mestu Jabuka i makedonski.

³⁹¹ U Ljubljani od 1925. godine radi Inštitut za narodnostna vprašanja, u Zagrebu Institut za migracije i narodnosti, a u Mađarskoj pri Akademiji nauka je Institut za studije etničkih i nacionalnih manjina, a na Etveš Lorand Univerzitetu (Eötvös Loránd University) je Odeljenje za etničke studije. U Klužu je Rumunski institut za istraživanje nacionalnih manjina, a u Bukureštu pri Akademiji nauka Centar za studije etniciteta.

va Srpske akademije nauka i umetnosti koji od 1988. godine organizuje naučne skupove i objavljuje radove posvećene problemima multikulturalizma.

Politika multikulturalnosti u Srbiji ne odgovara prirodi njene multietničnosti i ne doprinosi društvenoj koheziji i stabilnosti. Kao što je pomenuto, etnička distanca između većinskih Srba i nacionalnih manjina je izražena i konstantna je. Poverenje među građanima različitog etničkog porekla je nisko, tako da se i u svakodnevici ali i u institucionalnom sistemu, insistira na specifičnostima i na razlikama kao osnovi zaštite nacionalnog i kulturnog identiteta, a potpuno se zanemaruju integrativna svojstva multikulturalizma.

U Ustavu RS, Srbija je definisana kao „država srpskog naroda i svih građana koji u njoj žive“ čime je za osnovu društvene organizacije izabran segregativni multikulturalizam. Uprkos tome što je prilikom konstitucionalizacije i većina država u regionu izabrala etnički, a ne građanski princip³⁹² – Srbija je propustila priliku da donošenjem Ustava 2006. godine organizuje državu na integrativnom modelu društvenosti. Naglašavajući nacionalni karakter države nije se mnogo dobilo u pogledu homogenizacije srpskog identiteta i državnosti koje su nesporne u političkoj kulturi i srbijanskom javnom mnjenju, ali se izgubilo na izgradnji bazične osnove za obnavljanje građanskih vrednosti razorenih tokom raspada Jugoslavije. Suživot i

³⁹² U Ustavu Republike Hrvatske definisano je da je reč o nacionalnoj državi „hrvatskoga naroda i državi pripadnika nacionalnih manjina: Srba, Čeha, Slovaka, Talijana, Mađara, Židova, Nijemaca, Austrijanaca, Ukrajinaca, Rusina, Bošnjaka, Slovenaca, Crnogoraca, Makedonaca, Rusa, Bugara, Poljaka, Roma, Rumunja, Turaka, Vlaha, Albanaca i drugih, koji su njezini državljani, kojima se jamči ravnopravnost s građanima hrvatske narodnosti i ostvarivanje nacionalnih prava u skladu s demokratskim normama [...]“ (Ustav RH, Izvorišne osnove, Narodne novine 56-1092/1990, 135-1944/1997, 113-2224/2000, 28-487/2001, 76-2214/2010, 5-93/2014); U Preambuli Republike Mađarske je naglašeno da su nacionalnosti (nacionalne manjine) deo mađarske političke zajednice i da su konstitutivni deo države (www.kormany.hu/download/e/02/00000/The%20New%20Fundamental%20Law%20of%20Hungary.pdf); U Preambuli Ustava Republike Makedonije definisan je nacionalni karakter države makedonskog naroda u kojoj se obezbeđuje građanska ravnopravnost i trajan suživot makedonskog naroda sa Albancima, Turcima, Vlasima, Romima i drugim nacionalnim manjinama („Službeni vesnik na RM, 2011 - www.slvesnik.com.mk/content/Ustav%20na%20RM%20-%20makedonski%20-%20FINALE%202011.pdf)

tolerancija u uslovima razarajućeg nepoverenja među ljudima nisu dovoljni principi za izgradnju stabilnog političkog društva.

Uprkos tome, Ustavom Republike Srbije su prava i standardi zaštite nacionalnih manjina zajamčeni na način koji se može uzeti za primer. Pripadnicima nacionalnih manjina su zajamčena individualna i kolektivna prava putem kojih neposredno ili preko svojih predstavnika učestvuju u odlučivanju ili sami odlučuju o pojedinim pitanjima vezanim za svoju kulturu, obrazovanje, obaveštavanje i službenu upotrebu jezika i pisma (kulturna autonomija), a „radi ostvarenja prava na samoupravu u kulturi, obrazovanju, obaveštavanju i službenoj upotrebi jezika i pisma, pripadnici nacionalnih manjina mogu izabrati svoje nacionalne savete“ (manjinska samouprava)³⁹³.

Članom 79 Ustava definisano je pravo na očuvanje posebnosti, čime je određen sadržaj kulturne autonomije: „Pripadnici nacionalnih manjina imaju pravo: na izražavanje, čuvanje, negovanje, razvijanje i javno izražavanje nacionalne, etničke, kulturne i verske posebnosti; na upotrebu svojih simbola na javnim mestima; na korišćenje svog jezika i pisma; da u sredinama gde čine značajnu populaciju, državni organi, organizacije kojima su poverena javna ovlašćenja, organi autonomnih pokrajina i jedinica lokalne samouprave vode postupak i na njihovom jeziku; na školovanje na svom jeziku u državnim ustanovama i ustanovama autonomnih pokrajina; na osnivanje privatnih obrazovnih ustanova; da na svome jeziku koriste svoje ime i prezime; da u sredinama gde čine značajnu populaciju, tradicionalni lokalni nazivi, imena ulica, naselja i topografske oznake budu ispisane i na njihovom jeziku; na potpuno, blagovremeno i nepristrasno obaveštavanje na svom jeziku, uključujući i pravo na izražavanje, primanje, slanje i razmenu obaveštenja i ideja; na osnivanje sopstvenih sredstava javnog obaveštavanja...“ Takođe, članom 77 zajamčeno je pravo pripadnika nacionalnih manjina da pod istim uslovima kao ostali građani, učestvuju u upravljanju javnim poslovima i da stupaju na javne funkcije, te da se pri zapošljavanju u državnim organima, javnim službama, organima autonomne pokrajine i jedinica lokalne samouprave vodi računa o nacionalnom sastavu stanovništva i odgovarajućoj zastupljenosti pripadnika nacionalnih manjina. Duh poštovanja različitosti i zabrane asimilacije i diskri-

³⁹³ Član 75 Ustava Republike Srbije.

minacije³⁹⁴ nacionalnih manjina potvrđen je članom 81 kojim „u oblasti obrazovanja, kulture i informisanja Srbija podstiče duh tolerancije i međukulturnog dijaloga i preduzima efikasne mere za unapređenje uzajamnog poštovanja, razumevanja i saradnje među svim ljudima koji žive na njenoj teritoriji, bez obzira na njihov etnički, kulturni, jezički ili verski identitet“.

Ustavnim rešenjima je prethodio Zakon o zaštiti prava i sloboda nacionalnih manjina donet 2002. godine u tadašnjem jugoslovenskom parlamentu. Cilj zakona je bio da se uredi osnovna načela zaštite prava nacionalnih manjina u SR Jugoslaviji: utvrđena je definicija nacionalnih manjina; u pravni sistem su uvedeni instituti kulturne autonomije, manjinske samouprave, afirmativnih mera, definisan je sadržaj kolektivnih prava. Ovaj Zakon, koji je nakon disolucije Državne zajednice Srbija i Crna Gora, preuzet u pravni sistem Republike Srbije – imao je izuzetan značaj na demokratski razvoj zemlje. Njegov duh, ali i odredbe uticale su na tekst Povelje o ljudskim i manjinskim pravima i građanskim slobodama koja je bila deo konstitucionalnog sistema Državne zajednice Srbija i Crna Gora, a kasnije i na rešenja u Ustavu Republike Srbije.

Međutim, kako je svaka od država članica imala specifične probleme i poglede u vezi s multietničnosti bilo je predviđeno da donesu posebne zakone u kojima je trebalo da se uredi položaj i zaštita prava nacionalnih manjina. Problemi u vezi sa ostvarivanjem prava priznatih ovim Zakonom nastali su zbog toga što Republika Srbija nikada nije donela zakon kojim bi uredila položaj i ostvarivanje prava nacionalnih manjina. Umesto toga, 2009. godine je donet Zakon o nacionalnim savetima nacionalnih manjina kojim su uređene nadležnosti i izbor manjinskih samouprava. Položaj nacionalnih manjina, odnosno ostvarivanje njihovih prava (obrazovanje i informisanje na maternjem jeziku i pismu, službena upotreba jezika i pisma, zaštita kulturnog identiteta, učešće u političkom životu, zabrana diskriminacije i drugo) i način finansiranja uređeni su velikim brojem zakona i podzakonskih akata koji su najčešće protivrečni i ne stvaraju pravnu sigurnost.

Pregovori Srbije sa Evropskom unijom su pokrenuli brojna pitanja u vezi sa uređenjem položaja nacionalnih manjina, a među

³⁹⁴ Članovi 76 i 78 Ustava RS.

njima su i ona koja se odnose na donošenje zakona o zaštiti prava nacionalnih manjina i izmene Zakona o nacionalnim savetima nacionalnih manjina, koji je više puta osporavan od Ustavnog suda³⁹⁵. Odluka da se Zakon iz 2002. izmeni i dopuni je loša, jer, prvo, time nije ispunjena osnovna obaveza da se na osnovu bazičnog Zakona doneše poseban zakon kojim se uređuje položaj nacionalnih manjina, i drugo, Zakon o zaštiti prava i sloboda nacionalnih manjina je jedna od retkih tekovina u savremenoj pravnoj praksi Srbije koja je izvršila uticaj na demokratski preobražaj zemlje i prihvatanje evropskih vrednosti. Ishitrene odluke kojima je trebalo pokazati revnost u ispunjenju obaveza tokom predpristupnog perioda EU, učinile su da politika multikulturalnosti u Srbiji izgubi i ono malo čvrstine koju je crpela iz jugoslovenskog pravnog nasleđa.

Zagovornici strategije nužnih intervencija u politici multikulturalizma u Srbiji ukazuju na to da su u ustavnopravnom sistemu usvojeni standardi iznad onih koji važe u međunarodnom pravu i da je Srbija obezbedila punu zaštitu prava nacionalnih manjina. S druge strane, pojedini predstavnici nacionalnih manjina, posebno onih koje su nastanjene u centralnom delu Srbije, ukazuju na probleme u vezi s položajem sunarodnika, a najčešće ističu da dobar normativni osnov ne znači sam po sebi i rešenje nagomilanih problema: „Zakonski standardi za zaštitu manjina su u Srbiji viši nego u okolnim zemljama, problem je to što se zakoni ne primenjuju dovoljno jer nadležna ministarstva nemaju 'administrativni kapacitet' da se bave manjinama, a republički budžet često ne predviđa novac za manjine. Problemi su i nedostatak adekvatne sudske zaštite i 'volja političke elite' u Beogradu.“³⁹⁶

Ne sporeći da je politička volja, a ne vladavina prava, važan činilac u utvrđivanju svake javne politike u Srbiji, suočavamo se s praksom rešavanja problema u politici multikulturalnosti u ekskluzivnom krugu parlamentarnih političkih stranaka s političkim strankama nacionalnih manjina s dobrom pregovaračkom pozicijom. Neskrivene, čak institucionalizovane veze političkih stranaka i manjin-

³⁹⁵ Goran Bašić, Marijana Pajvančić, *Ibid.*, 2015, str. 115–131; Tamaš Korhec (Tamás Korhec), „Neteritorijalna samouprava nacionalnih manjina u Srbiji – pravni okvir i njene nedorečenosti u svetlu odluke Ustavnog suda Srbije“, *Anali Pravnog fakulteta*, Vol. 63, br. 1, Beograd, 2015.

³⁹⁶ Bašić Goran i Marijana Pajvančić, *Ibid.*, 2015. str. 114.

skih samouprava i izbegavanje države i manjinskih samouprava da se o pitanjima uređenja multikulturalnosti razgovara i iz perspektive građanskog društva, pokrenule su raspravu o „partokratiji multikulturalizma“. Odnos političkih interesa i kulturne autonomije nacionalnih manjina je periferan u političkom sistemu Srbije, ali on jeste i vrh ledenog brega neuređene politike multikulturalnosti i maska je ispod koje se prikrivaju dublji i složeniji problemi većinske demokratije u multikulturalnom društvu.³⁹⁷

Jedan od njih je nastojanje da se problemi multietničnosti rešavaju vaninstitucionalno nagodbama, dogovorima, odnosno kontrolom manjinskih lidera. Pravnim provizorijem se prikriva realna politika multikulturalnosti koja se odvija u ekskluzivnom političkom dijalogu „većinskih“ i „manjinskih“ političkih stranaka. Takva politika multikulturalnosti je etnicitet izvela iz njegovog kulturnog nazora i premestila ga u polje bezbednosti i mreže nevidljivih interesa, a manjinske samouprave su postale srž ove improvizacije.

S druge strane, društveni i ekonomski razvoj zahtevaju stabilnu državnu zajednicu, integrisanu i spremnu da prihvati pravila igre u širem evropskom političkom i kulturnom kontekstu. Stabilno multikulturalno društvo zahteva upravljanje etnokulturnim identitetima na način koji im obezbeđuje slobodu da u kulturnoj razmeni čuvaju, primaju i predaju etnokulturno nasleđe bez osećaja uskraćenosti i ugroženosti. Takva politika bi trebalo da je deo jedinstvenog pravnog poretka i dostupna i prijemčiva svima. Izdvajanje privilegovanih u odnosu na broj, teritorijalnu homogenost ili neku drugu osobenost predstavlja narušavanje principa ravnopravnosti. Različite potrebe nacionalnih manjina ne bi smele da budu povod za paralelne politike multikulturalnosti³⁹⁸.

Dekonstrukcija kvazipolitike multikulturalnosti zahteva decentralizaciju manjinskih samouprava, odnosno prihvatanje stanja da ljudi svoje identitete, običaje, jezik upotrebljavaju u mestima u kojima žive i da u vezi s tim imaju pravo da neposredno odlučuju. Ustav im nedvosmisleno daje to pravo. Nasuprot tome, između nacionalne manjinske samouprave i pripadnika nacionalnih manji-

³⁹⁷ Bašić Goran i Marijana Pajvančić, *Ibid.*, 2015. str. 116.

³⁹⁸ Bašić Goran i Marijana Pajvančić, *Ibid.*, 2015. str. 135.

na, osim tokom izbora za manjinske samouprave, nema institucionalnih veza.

Manjinska samouprava u međuvremenu odlučuje o pitanjima čija svrha je očuvanje i zaštita etnokulturnog identiteta svakog pripadnika nacionalne manjine. Granica u čijim okvirima manjinske samouprave deluju je kulturna autonomija. Baštenici vrste autonomije su pripadnici nacionalnih manjina i s obzirom na prirodu autonomije trebalo bi da im je dostupna pod izuzetno niskim ograničenjima. To podrazumeva da su i nekolicini pripadnika nacionalne manjine koji žive udaljeni od centra ili centara manjinske kulture, dostupni resursi kulturne autonomije i manjinske samouprave. Svrha ostvarivanja kulturnom autonomijom omeđenih kolektivnih prava je u tome da je ona priznata svim pripadnicima nacionalnih manjina. Naravno, to ne znači da desetak pripadnika neke jezičke manjine treba da ostvaruju pravo na službenu upotrebu jezika ili da osnivaju javne ustanove u mestu u kojem su nastanjeni, ali isto tako to ne znači da su uskraćeni za institucionalne mogućnosti za očuvanje identiteta, tradicije, kulture u lokalnoj zajednici.

U monografiji *Od segregativne ka integrativnoj politici multikulturalnosti* objasnili smo zašto je za manjinske samouprave disperzija pripadnika nacionalnih manjina izazov. Manjinske samouprave se načelno zalažu za uključivanje svih sunarodnika čije interese zastupaju u sistem manjinske samouprave, ali u praksi posvećeniji su onima koji žive skoncentrisano i u „značajnijem broju“ na određenoj teritoriji. Od podrške tih ljudi zavisi formiranje manjinske samouprave, učešće u organima vlasti na lokalnom, pokrajinskom ili državnom nivou. Interesi sunarodnika koji žive u malobrojnim enklavama i koji u političkom smislu predstavljaju pasivan kapital nemaju istu težinu i ne zavređuju pažnju koju dobijaju teritorijalno homogeno nastanjeni sunarodnici.³⁹⁹

Centralizovano ustrojene manjinske samouprave ne raspolažu sa organizacionom i kadrovskom infrastrukturom neophodnom da ostvaruju Zakonom utvrđene nadležnosti, odnosno da se s punom pažnjom staraju o zaštiti etnokulturnog identiteta sunarodnika. Najuočljiviji primer je romska manjinska samouprava u koju se bira 35 t članova koji se staraju u ostvarivanju prava na obrazova-

³⁹⁹ Bašić Goran i Marijana Pajvančić, *Ibid.*, 2015. str 140.

nje, kulturu, obaveštavanje i službenu upotrebu jezika i pisma 147.604 pripadnika romske nacionalne manjine u 174 jedinice lokalne samouprave. O istim pravima stara se i 35 članova mađarske manjinske samouprave u 160 lokalnih samouprava u Republici Srbiji⁴⁰⁰. Makedonska „manjinska samouprava“ ima 23 člana koji se staraju o funkcionisanju „kulturne autonomije“ u svih 174 jedinice lokalne samouprave. Bošnjačko nacionalno vijeće sa 35 članova koji su svi sa prebivalištem u sandžačkim opštinama stara se o ostvarivanju zakonom priznatih kolektivnih prava sunarodnika u još 133 lokalne samouprave.

Decentralizacija manjinskih samouprava je neophodna i ona bi omogućila kako neposredno učešće pripadnika nacionalnih manjina u njihovom radu, tako i kvalitetnije mogućnosti za očuvanje identiteta nacionalnih manjina. Uz to, decentralizovan model ostvarivanja prava na samoupravu i kulturnu autonomiju nacionalnih manjina upućuje na integrativni pristup multietničnosti, pospešuje saradnju lokalnih manjina s lokalnim vlastima i doprinosi boljim interkulturalnim vezama. Model decentralizacije podrazumeva to da se napusti sadašnji model izbora nacionalnih saveta isključivo na državnom nivou. Alternativa tome je mešoviti izborni sistem koji podrazumeva neposredan izbor lokalnih (opštinskih i mesnih) manjinskih samouprava na neposrednim izborima na osnovu odgovarajućeg biračkog spiska i posredan izbor nacionalne manjinske samouprave na skupštini koju bi činili svi neposredno izabrani članovi lokalnih manjinskih samouprava.⁴⁰¹

Na osnovu takvog izbornog modela uspostavilo bi se upravljanje multietničnosti primereno kako prilikama u lokalnim zajednicama, tako i predstavljanju ukupnih interesa nacionalnih manjina na državnom nivou. Prema kriterijumima koje smo predložili u Modelu zakona o zaštiti prava nacionalnih manjina⁴⁰² – manjinske samouprave birale bi se u lokalnim samoupravama u kojima je nastanjeno najmanje 300 pripadnika jedne nacionalne manjine, a ukoliko bi se ma-

⁴⁰⁰ Prema rezultatima Popisa stanovništva iz 2011. godine građani mađarske nacionalnosti nisu popisani samo u opštinama Babušnica, Crna Trava, Dimitrovgrad, Malo Crniće, Lapovo, Rača, Osečina, Svrlijig, Sjenica, Trgovište.

⁴⁰¹ Goran Bašić, *Iskušenje demokratije u multietničkom društvu*, Centar za istraživanje etniciteta, Beograd, 2006.

⁴⁰² Goran Bašić, *Ibid.*, 2006, str. 13–60.

njinske samouprave birale i na mesnom nivou onda bi taj broj morao da bude znatno niži.⁴⁰³

U praksi to znači da bi pripadnici romske nacionalne manjine izabrali lokalne manjinske samouprave u 82 jedinice lokalne samouprave, a ukupan broj građana romske nacionalnosti izabranih u rad lokalnih manjinskih samouprava iznosio bi 600 članova. Tih 600 članova lokalnih manjinskih samouprava bili bi i članovi Skupštine za izbor nacionalne manjinske samouprave. Pripadnici mađarske nacionalne manjine bi birali 470 članova lokalnih manjinskih samouprava u 41 lokalnoj samoupravi. Slovaci bi 170 članova lokalnih manjinskih samouprava izabrali u 16 lokanih samouprava. Hrvati bi birali 235 članova lokalnih manjinskih samouprava u 30 jedinica lokalne samouprave. Bošnjaci bi lokalne manjinske samouprave birali u šest lokalnih samouprava, Bunjevci u dve, Crnogorci u 32, Vlasi u 15, Nemci u dve, Rumuni u 14, Rusini u šest, Slovenci u dve, Česi u jednoj.

Lokalne manjinske samouprave, po ovom modelu, birale bi i manjine koje zbog malobrojnosti nemaju interes za formiranjem nacionalne manjinske samouprave. Cincari bi lokalne manjinske samouprave formirali na području dve beogradske gradske opštine.

Usvajanjem ovakvog modela omogućilo bi se pripadnicima nacionalnih manjina da u lokalnim zajednicama neposredno kreiraju, utiču i učestvuju u politikama kojima im se omogućava direktan pristup pravima iz priznate kulturne autonomije. Decentralizovan model manjinskih samouprava omogućava i direktnu institucionalnu saradnju manjinskih samouprava s lokalnim samoupravama. U uslovima pravne države to bi značilo da je lokalna samouprava obavezna da uspostavi i razvije mehanizme na osnovu kojih se stara o ljudskim i manjinskim pravima, finansira delatnosti manjinskih sa-

⁴⁰³ U lokalnim samoupravama u kojima je nastanjeno između tri stotine i hiljadu pripadnika jedne nacionalne manjine bira se pet članova lokalne manjinske samouprave. U lokalnim samoupravama u kojima broj jedne nacionalne manjine iznosi između hiljadu i pet hiljada ljudi bira se lokalna manjinska samouprava sa deset članova. U lokalnim samoupravama gde živi od pet do deset hiljada pripadnika jedne nacionalne manjine bira se petnaest članova lokalne manjinske samouprave i najzad, u lokalnim samoupravama u kojima je više od deset hiljada pripadnika jedne nacionalne manjine bira se dvadeset članova lokalne manjinske samouprave.

mouprava na lokalnom nivou i, najvažnije od svega – delotvorno se stara o unapređenju međuetničkih odnosa.

Mogućnosti ovakvog modela su ogromne. Jedna od njih je da Ministarstvo prosvete razvije uslove, a država i lokalne samouprave obezbede, da se u javnim školama u multietničkim područjima uvede obavezno učenje jezika nacionalne manjine. Druga je da o kulturnim dobrima i institucijama koje su deo lokalne tradicije i identiteta zajednički institucionalno brinu i njima upravljaju lokalna samouprava i lokalna manjinska samouprava.⁴⁰⁴

U knjizi *Kultura i ekonomski razvoj* u kojoj sam ispitivao model integrativnog multikulturalizma u opštinama Kovačica i Bački Petrovac, o čemu je bilo reči, ukazano je na ekonomsku održivost decentralizovanog modela politike multikulturalizma. Opština Bački Petrovac u kojoj pripadnici slovačke nacionalne manjine čine 65,4% stanovništva izdvaja direktna sredstva za delatnosti ustanova i organizacija koje su od interesa za slovačku zajednicu, a koje proizilaze iz koncepta kulturne autonomije. Na godišnjem nivou iz Budžeta opštine se izdvoji preko četrdeset miliona dinara za rad Matice Slovačke, pozorišta, biblioteke, školovanja na slovačkom i druge delatnosti,⁴⁰⁵ a za potrebe slovačke zajednice Vlada AP Vojvodine izdvaja sredstva za rad „Zavoda za kulturu vojvođanskih Slovaka“, a država i pokrajina izdvajaju sredstva za rad Nacionalnog saveta slovačke nacionalne manjine.⁴⁰⁶

Sličan model se primenjuje u opštini Kovačica i još nekoliko lokalnih samouprava u kojima nacionalne manjine imaju značajniji udeo u ukupnom lokalnom stanovništvu i učestvuju u lokalnoj vlasti. Problemi nastaju i izraženi su u lokalnim samoupravama u kojima su u lokalnoj vlasti članovi političke stranke koja ne želi saradnju sa nacionalnim savetom nacionalne manjine. Najčešći razlozi odbijanja saradnje, ali često i za nedopustivo neprimenjivanje zakona, su

⁴⁰⁴ Goran Bašić i Marijana Pajvančić, *Ibid.*, 2015. str. 143.

⁴⁰⁵ Goran Bašić, *Ibid.*, 2015/1, str. 44.

⁴⁰⁶ Uredba o postupku raspodele sredstava iz budžeta Republike Srbije za finansiranje rada nacionalnih saveta nacionalnih manjina, („Službeni glasnik RS“, br. 95/10, 33/13); Odluka o načinu i kriterijumima raspoređivanja budžetskih sredstava Pokrajinskog sekretarijata za obrazovanje, upravu i nacionalne zajednice za nacionalne savete nacionalnih manjina („Službeni list AP Vojvodine“, br. 40/2012).

međusobna politička neslaganja i borba političkih stranaka za vlast i uticaj na lokalnom nivou.⁴⁰⁷

Dakle, i u postojećem sistemu razvijen je poludecentralizovan model finansiranja delatnosti manjinskih samouprava i postoje sredstva namenjena za ostvarivanje kulturne autonomije, možda ne dovoljna, ali svakako veća nego što se u javnosti misli. Razvoj ovog modela podrazumeva jasne propise koji uređuju odnos lokalnih i centralne manjinske samouprave, jasno određenje njihovih nadležnosti i utvrđivanje odnosa s nosiocima lokalne, pokrajinske i državne vlasti i pre svega odgovornost političkih elita nacionalnih manjina koje bi trebalo da se odreknu potpune kontrole nad kulturnim i političkim životom zajednice čije interese zastupaju.

Strategija politike multikulturalnosti u Srbiji je, kao što je jednom duhovito rekao Miljenko Dereta, da nema strategije. Kada povežete uložene napore i ostvarene rezultate, čini se da je ova konstatacija blizu istine.

⁴⁰⁷ Videti: Goran Bašić i Marijana Pajvančić, *Ibid.*, 2015. str 147.

Perspektive multikulturalizma

Većina savremenih politika multikulturalnosti ne odgovara prirodi multietničnosti koju nastoji da „uredi“, „ograniči“, „obuzda“. Predviđanja o perspektivama politika multikulturalnosti blagovremeno su uputili liberalni teoretičari „leve“ i „desne“ provenijencije ali državnici zemalja liberalne demokratije nisu blagovremeno shvatili suštinu promena koje je etnicitet stvarao u njihovom društvenom i političkom okruženju. Odgovori na izazove multietničnosti ne bi trebalo da su jednobrazni i ukalupljeni u nedelotvorne modele tolerancije različitosti, a još manje da su u funkciji populističkih ciljeva i dogmatizma. Upravljanje multietničnosti zahteva dublja promišljanja kako savremene demokratije, tako i liberalnog pristupa kolektivnim identitetima.

Rasprava u liberalnoj teoriji o rekonceptualizaciji kultura i granica među njima još uvek je pod uticajem ideološke sintagme o „kraju istorije“ kao konačnoj pobedi liberalne teorije i prakse. Pri tome olako se ispušta iz vida da je etnicitet, kao oblik društvene organizacije, kad god je bio ugrožen pokazao svoju vitalnost, a često i razvojne i stvaralačke aspekte podvojene janusovske prirode. Pareh smatra da sa stanovišta multikulturalista, liberalni pogled na život ne može biti proglašen jedinim ispravnim, jer neke od njegovih vrednosti kada se u različitim kulturama odgovarajuće redefinišu, mogu imati univerzalno značenje, ali to nije pravilo. Nesporazumi među „kulturama“ javljaju se upravo zbog toga što liberali ne mogu očekivati da će „neliberalne kulture“ razumeti tako što će o njima promišljati isključivo na osnovu dogmatski potvrđenih liberalnih vrednosti, već da će to uspeti ukoliko se upuste u kritički i nepristrasan kulturni dijalog.⁴⁰⁸

⁴⁰⁸ Bhikkhu Parekh, *Ibid.*, 2008.

U isti mah, rasprava o perspektivama multikulturalizma i rekonceptualizaciji multikulturalnih politika je ponovo posvećena revitalizaciji uticaja religija i značaju koje one imaju na očuvanje i savremene promene etnokulturnih identiteta i njihove interakcije. Predviđanja da će sekularna liberalna država religiju smestiti isključivo u privatnu sferu i oduzeti joj kolektivno značenje priznavši veroispovest ljudskim pravom koje je stvar slobode izbora, sve više je podložno preispitivanju jer je očigledno da pojedine etničke grupe, posebno u dijaspori svoj etnokulturni identitet konstruišu oko vere. Druge i treće generacije Indusa u Britaniji, Turaka ili unuka migranata iz arapskih zemalja su svesni svoje vere u sekularizovanom i nereligijskom zapadnoevropskom društvu. Akulturacija koja se ogleda u promenama načina ishrane i odevanja, odnosu prema braku i položaju žene, ili zaboravljanje jezika predaka nije uspjela da podrije veru i izmesti je iz jezgra koje je čvrsto uporište održanja veze s zemljom porekla i očuvanja etnokulturnog identiteta. Suočeni s predrasudama, rasizmom i diskriminacijom koji se, uprkos neospornom trudu liberalnih multikulturalista da u javnoj sferi priznaju i zaštite etnokulturne identitete migranata i autohtonih manjina, ispoljavaju u društvenim odnosima, pridošlice i njihovi potomci u religiji pronalaze izgubljenu granicu koja ih objedinjuje i čini da se osećaju sigurnije.⁴⁰⁹

U osnovi savremenih politika priznanja etnokulturnih identiteta je zahtev da države uspostave političke i pravne uslove u kojima se uređuje jednak bazični položaj svim društvenim grupama, što podrazumeva i razvijanje politika zaštite etnokulturnih manjina i priznavanja grupnospecifičnih prava. Međutim, i na teorijskom i na metodološkom nivou fenomen multikulturalnosti nije moguće ograničiti kako zbog toga što u njegovoj srži osim etnokulturnih identiteta su i različiti drugi grupno specifični identiteti, tako i zbog toga što su granice saznanja same po sebi propustljive i otvorene za uticaje različitih disciplina. U tom smislu skromna tautologija ljudskih prava nije dovoljna da bi razumeli i objasnili u kojim granicama bi trebalo urediti pravnu zaštitu identiteta migranata ili autohtonih manjinskih grupa⁴¹⁰.

⁴⁰⁹ Goran Bašić, *Ibid.*, 2016.

⁴¹⁰ Goran Bašić, *Ibid.*, 2016, str. 51.

U savremenom evropskom političkom i kulturnom kontekstu otvoreno je pitanje odnosa identiteta Evropske unije i mnoštva autohtonih i alohtonih etničkih i nacionalnih identiteta ukorenjenih u snažnu mitologiju nacionalne države. Nastala na originalnoj ideji, bez uporišta u istorijskom ili komparativnom iskustvu Evropska unija, naročito nakon proširenja nastoji da u široki politički i socijalni prostor utka mnoštvo kulturnih identiteta. Čini se da se u savremenom svetu jedino o Evropskoj uniji može govoriti kao o zajednici koja gradi svoj multikulturalni prostor, a paradoks je u tome što se evropski multikulturalizam sastoji iz eklektičkog, a ne sinergičnog, mnoštva etnokulturnih identiteta⁴¹¹. Balibar i Volestin (Wallerstein) su ukorenjenost evropskih naroda u primordijalni etnicitet definisali kao fiktivni etnicitet, kao mesto razgraničenja koje razotkriva dvostruku prirodu pojma narod – kao imaginarne zajednice srodnički i tradicijom povezanih pojedinaca i kao nosioca kolektivnog predstavnštva, građanstva i prava.⁴¹²

Savremena Evropa u procepu između dva kulturna nasleđa nastoji da razreši osnovnu dilemu da li je uopšte moguće, u uslovima snažnih etnokulturnih ili nacionalnih država koje kao i narodi koji ih nastanjuju imaju duboko ukorenjene tradicije i identitete, upustiti se u konstruisanje supranacionalnog identiteta – Evropljanina. Balibar smatra da u procesu izgradnje građanskog identiteta, odnosno Evrope građana svaki narod u polje izričitih evropskih prava i dužnosti unosi prethodnu, izvornu nacionalnu pripadnost, čime doprinosi ideji otvorene, građanske transnacionalnosti⁴¹³. Međutim, „Brexit“, a pre toga i rasprava vođena u vezi sa usvajanjem Ustava Evropske unije i svojevremeno odbacivanje Lisabonske agende dinamičnog razvoja EU na referendumu u Irskoj, pokazale su da pojedine države evropsku zajednicu i dalje više vide kao ekonomsku i trgovinsku uniju, a manje kao nadnacionalni politički i kulturni prostor, te da će se nerado odreći sopstvene autonomije i svesrdno je preneti na institucije Unije. Čini se još je složenije pitanje kako odrediti zajednički kulturni identitet „nove“ Evrope. Uostalom mogu li se

⁴¹¹ Goran Bašić, *Ibid.*, 2016, str. 54.

⁴¹² Etienne Balibar & Immanuel Wallerstein, *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*, Verso, London-New York, 1977.

⁴¹³ Etjen Balibar, *Mi, građani Evrope?*, Beogradski krug, Beograd, 2003.

jasno definisati odrednice takvog identiteta i odrediti njegovi distinktivni *limesi* u odnosu na druge regionalne identitete? Osim toga, ukoliko se ovi uslovi i ispune ima li se u vidu na koji način će novi talasi migranata i azilanata iz neliberalnih afričkih i azijskih kultura uticati na buduću jedinstveni evropski kulturni prostor⁴¹⁴. U tom kontekstu, a ubuduće će biti još više razloga, neophodno je sagledati kako da se pomire univerzalni principi ustavnih demokratija i partikularni zahtevi različitih kultura za institucionalnim priznavanjem identiteta koji u svojoj primordijalnoj osnovi sadrže vrednosti koje su u suprotnosti sa načelima koncepta univerzalne zaštite ljudskih prava.

Savremeni izazovi s kojima se Evropa suočava sugerišu da su šanse za ozdravljenje multikulturalizma manje nego što su bile u vreme kada su se kritike multikulturalistima neštedimice delile. Šta više, odgovor na izaove multikulturalizma sve više se konsoliduje oko vizije „mišićavog“ liberalizma koji podrazumeva promenu politike prema identitetima etnokulturnih manjina. Zagovornici različitih liberalnih političkih tradicija saglasni su da bi savremene države trebalo da supstituišu besplodne politike tolerancije manjinskih zajednica čijim praksama se narušavaju liberalne vrednosti, politikama izgradnje zajedničkog nacionalnog identiteta otvorenog za sve. Dakle, prema ovim mišljenjima koja su sve dominantnija delotvorna integracija migranata u evropska društva jeste asimilacija čime se rasprava o granicama multikulturalnosti ponovo konsoliduje oko liberanog principa građanstva.

Uzimajući u obzir složenost i dinamiku globalnih prilika kao i izazove multietničnosti, pre osmišljavanja odgovora u vezi sa politikama multikulturalizma, trebalo bi promisliti o prilikama i tokovima koji utiču na savremeno društvo. U vezi sa tim trebalo bi imati na umu to da se kritike multikulturalnosti izazvane prvenstveno sučeljavanjem evropskih društava sa imigracionim kulturama i islamom, ne mogu *a priori* primeniti na multikulturalna društva na jugosistoku i u centralnoj Evropi. Na ovom prostoru složenost etničkih, kulturnih i verskih identiteta je ukorenjena u autohtone, autentične evropske kulture i nacije i ukoliko se teži političkoj stabilnosti i očuvanju bezbednosti u regionu, trebalo bi razvijati politike integrativne multi-

⁴¹⁴ Goran Bašić, *Ibid.*, 2016, str. 57.

kulturalnosti koje su jasno distinktivne od bilo kakvog modela asimilacije. U tom kontekstu nije na odmet podsetiti da je u savremenom dobu multikulturalizam doživeo prvi poraz upravo na ovom prostoru. Pre četvrt veka devastirana je jugoslovenska politička, privredna i kulturna zajednica nastala na klasičnom evropskom idealu prožimanja različitosti i zajedničkih interesa. Evropska politika je tada ushićena mitom o „kraju istorije“ propustila priliku da očuva veru u multietničnost kao političku realnost.

Posledice raspada jugoslovenskog multikulturalnog prostora još nisu otklonjene i radikalne promene uspostavljenih nacionalnih politika multikulturalnosti, ma kakve one bile, rizik su po krhku regionalnu bezbednost. Insistiranje na asimetričnim modelima zaštite prava etnokulturnih manjina je rizično za društva u Centralnoj i Južistočnoj Evropi, jer je u tom slučaju mera zaštite prava etnokulturnih manjina minimum standarda koji određuju autoriteti koji u prvom planu imaju nameru da uspostave red u državama „stare“ evropske demokratije. S druge strane, ne treba zanemariti činjenicu da je multietničnost ovih društava različita i da su njena bitna obeležja čvrsta povezanost nacionalnih kultura, teritorijalizacija i brojnost etničkih grupa, te snažna protivljenja konceptima političke i teritorijalne autonomije.

Na „evropskom planu“ se mora voditi računa o tome da su evopocentričnost i diskriminacija imigrantskih kultura naročito u oblasti zapošljavanja zatvorili vrata integracije generacijama imigranata, koji su, umesto da baštine tekovine uspostavljenih politika multikulturalnosti i teže društvenoj uključenosti, ostali u granicama svojih religijskih identiteta koji nisu imali šansu da budu predmet kritičkih samopropitivanja. Time su naraštaji mladih muslimana, rođenih i obrazovanih u Evropi, usmereni da se priklone radikalnim interpretacijama islama. U uslovima ekstremizma, izgradnja zajedničkog identiteta kojem se teži zagovaranjem asimilacionističkog modela –teže je ostvarivo nego što je moguće sprovođenje multikulturalnog obrasca tolerancije različitosti.

Globalno gledano, ideal neotuđivog „traganja za srećom“, koji je institucionalizovala liberalna teorija, ljudska je potreba i univerzalno pravo. Ovaj ideal je ukorenjen u srž liberalne demokratije i kroz istoriju je bio pokretač promena svake vrste, zato je teško poverovati da se on može uskratiti ljudima koji u potragu za srećom

dolaze iz društava koja nam nisu kulturno bliska. Odustajanje od jednakosti šansi za liberalizam bi bilo isto što i odustajanje od koncepta zaštite privatne svojine. Ili skoro isto.

Literatura

- Alcock, Antony Evelyn, *History of the South Tyrol Question*, London, 1970.
- Aristotel, *Politika*, Kultura, Beograd 1970.
- Arp, Björn, *International Norms and Standards for the Protection of National Minorities, Bilateral and Multilateral Texts with Commentary*, Martinus Nijhoff, Leiden, Boston, 2008.
- Augustin, Aurelije, *O državi Božjoj*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1982.
- Azacarate, Pablo, *League of Nations and National Minorities. An Experiment*, Washington, 1945.
- Babkoj, Igor, „Identitet Srednje Evrope između centra i periferije“, *Gradina*, br.5, Niš, 1997.
- Balibar, Etjen, *Mi, građani Evrope?*, Beogradski krug, Beograd, 2003.
- Balibar, Etienne & Wallerstein Immanuel, *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*, Verso, London–New York, 1977.
- Banton, Michael, „The Actors Model of Ethnic Relations“, u A. D. Smith, *Ethnicity*, Oxford University Press, 1996.
- Barry, Brian, *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Harvard University Press, 2001.
- Barth, Frederic, „Ethnic Groups and Boundaries“, in J. Hutchinson and A. Smith (eds.), *Ethnicity*, Oxford University Press, 1996.
- Bašić, Goran & Lutovac, Zoran, „Ljudska prava i 'opasni' drugi u percepciji građana“ u Zoran Lutovac (ur.) *Građani Srbije i populizam*, Institut društvenih nauka, Beograd, 2017.
- Bašić, Goran, „Multietnička društva i reakcionarni populizam“, u Zoran Lutovac (ur.), *Populizam*, Institut društvenih nauka, Beograd, 2017a.
- Bašić, Goran, „Macedonia: An Unfinished State“, u Vesna Stanković Pejnović & Mirjana Stanković (ur.), NOVA, New York, 2017b.
- Bašić, Goran, „Multikulturalizam: kako dalje?“, Forum za sigurnosne studije, Fakultet političkih znanosti Zagreb, 2017c.
- Bašić, Goran, „Etnokulturni identiteti – politike priznanja i prakse opstanka“, u Vojislav Stanovčić, Goran Bašić (ur.), *Stanje i perspektive multikulturalizma u Srbiji i u državama regiona*, Srpska akademija nauka i umet-

- nosti, Naučni skupovi, Knjiga CLXV, Odeljenje društvenih nauka, Knj. 38, Beograd, 2016.
- Bašić, Goran, *Kultura i ekonomski razvoj*, Centar za istraživanje etniciteta, Beograd, 2015.
- Bašić, Goran, „Siromaštvo Roma i afirmativne mere“, u Bašić Goran i Tibor Varadi, (ur.), *Prilozi strategiji unapređenja položaja Roma*, Srpska akademija nauka i umetnosti, Beograd, 2014.
- Bašić, Goran, „Šta nas stvarno razdvaja?“, *Stanovništvo*, Institut društvenih nauka, Beograd, 2014.
- Bašić, Goran, *Politička akcija – romski pokret i promene*, Čigoja, Beograd, 2010.
- Bašić, Goran, „Društveni identitet i etnokulturne politike“, u Vojislav Stanovčić (ur.), *Položaj nacionalnih manjina u Srbiji*, Naučni skupovi, Knj. CXX, Odeljenje društvenih nauka, Knj. 30, Srpska akademija nauka i umetnosti, Beograd, 2007.
- Bašić, Goran i Crnjanski, Katarina, *Politička participacija i kulturna autonomija nacionalnih manjina u Srbiji*, FES, Beograd 2006.
- Bašić, Goran, *Iskušenja demokratije u multietničkom društvu*, CIE, Beograd, 2006a.
- Bašić, Goran, *Položaj Bošnjaka u Sandžaku*, CAA, Beograd, 2002.
- Bašić, Goran, *Zaštita prava nacionalnih manjina u SRJ prema standardima Okvirne konvencije za zaštitu nacionalnih manjina*, CAA, Beograd, 2002a.
- Bašić, Goran, „Položaj Roma u centralnoj i jugoistočnoj Evropi“, u Miloš Macura, (ur.), *Cigani/Romi u prošlosti i danas*, Naučni skupovi XCIII, Odeljenje društvenih nauka, Komisija za proučavanje života i običaja Roma, Knj. 3, Beograd, 2000.
- Bašić Goran, „Politike multikulturalnosti i otpor većine“, *Filozofija i društvo*, XXIV, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd, 2004.
- Bednárík, Rudolf, *Slovaci v Južoslávii*, Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, Bratislava, 1966.
- Bell, Daniel, „Ethnicity and Social Change“, u N. Glazer, (ur.) *Ethnicity, Theory and Experience*, Harvard University Press, 1995.
- Bercuson, David, B, *Deconfederation: Canada Without Quebec*, Toronto, Ontario, 1991.
- Berghe, Van den Pier, „Ethnic Pluralism in Plural Society: a Special Case“, *Ethnicity*, 1976.
- Berlin, Isaiah, *Nationalism: Past Neglect and Present Power*, Oxford University Press, 1981.
- Bibo, Istvan, *Beda malih istočnoevropskih država*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, 1996.

- Bloed, Arie, „The OSCE and the Issue of National Minorities“, u Alan Philips & Allan Rosaas, *Universal Minority Rights*, Åbo, 1995.
- Böckler, Stefan, „The South Tyrol: 75 Years of Ethnic Conflict and Peaceful Coexistence“, u *Položaj manjina u SRJ*, SANU, 1996.
- Bowker, John, *Dictionary of World Religions*, Oxford University Press, 1977.
- Brunner, Georg, *Nationality Problems and Minority Conflicts in Eastern Europe*, Bertelsmann Foundation Publishers, Gütersloh, 1996.
- Bugarski, Ranko, *Govorite li zajednički*, Biblioteka XX vek, Beograd, 2018.
- Bugarski, Ranko, *Jezik i kultura*, Biblioteka XX vek, Beograd, 2005.
- Burkhart, Jakob, *Povest Grčke kulture*, Tom I, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Novi Sad, 1992.
- Capotorti, Francesco, „Study on the Rights of Persons Belonging to Ethnic, Religious and Linguistic Minorities“, (UN paper) New York, 1979.
- Cashmore, Elias, *Dictionary of Race and Ethnic Relations*, Routledge, London and New York, 1996.
- Chomsky, Noam, *World Orders, Old and New*, Columbia University Press, London, 1994.
- Connor, Walker, *Ethnonationalism – the Quest for Understanding*, Princeton University Press, 1994.
- Courthiade, Marcel, *The Romani People's Origins: Chronicles and Legends* (rukopis).
- Crnjanski, Katarina, „Slovaci u Vojvodini“, u Vojislav Stanovčić, (ur.), *Položaj manjina u Srbiji*, Srpska akademija nauka i umetnosti, Beograd, 2007.
- Cvijić Jovan, *Balkansko poluostrvo*, SKZ, SANU, 1987.
- Deutsh, Karl, *Nationalism and Social Communication*, Cambridge, Massachusettes, London, 1962.
- Devetak, Silvo, *Manjine, ljudska prava, demokratija*, Oslobođenje, Sarajevo, 1989.
- Devetak, Silvo, *Pravica do različitosti*, ISCOMET, Maribor, 1999.
- Dimitrijević, Vojin, „Stare i nove manjine posle realnog socijalizma“, u *Položaj manjina u SRJ*, SANU, Naučni skupovi, knj. LXXXIV, Odeljenje društvenih nauka, knj. 19, Beograd, 1996.
- Divjak, Slobodan, „Multikulturalizam – komunitarizam – liberalizam“ *Srpska politička misao*, Nova edicija, Vol. VIII, No.1–4, Beograd, 2000.
- Divjak, Slobodan, *Problemi identiteta – kulturno, etničko, nacionalno i individualno*, Službeni glasnik, Beograd, 2006.
- Dworkin, Ronald, „Liberal Community“, *California Law Review*, 77/3, 1989.
- Dworkin, Ronald, *Suština individualnih prava*, CID, Podgorica 2001.
- Đorđević, Tihomir, „Vrste Cigana u Srbiji“, *Naš narodni život*, Beograd.
- Đurić, Rajko, *Seobe Roma*, BIGZ, 1987.
- Đurić, Rajko, *The Roads of the Roma*, Hatfield, 1998.

- Đurić, Rajko, *Romi u evropskoj književnosti*, Beograd, 1996.
- Eero, Aarnio J., „Minority Rights in Council of Europe: Current Developments, u Alan Philips, Allan Rosaas (eds.), *Universal Minority Rights*, Åbo, 1995.
- Ekmečić, Milorad, *Srbija između Srednje Evrope i Evrope*, 1992.
- Esposito, John L., *The Islamic Threat Myth or Reality*, New York, 1992.
- Filipović, Muhamed, *Ko smo mi Bošnjaci*, Prosperitet, Sarajevo, 2008.
- Fournier, Pierre, „A Meech Lake Post-Mortem: Is Quebec Sovereignty Inevitable?“, *Canadian Journal of Political Science*, Vol. 25, Issue 1. Montreal, 1991.
- Fridrih J, Karl J, *Konstitucionalizam*, CID, Podgorica, 1996.
- Furedi, Frank, *Politika straha – s onu stranu ljevice i desnice*, Antibarbarus. Zagreb, 2008.
- Garton Eš, Timoti, *Slobodan svet*, Samizdat B92, Beograd, 2006.
- Gatman, Ejmi, (ur.), *Multikulturalizam*, CMK, Novi Sad, 2003.
- Gellner, Ernest, „Nationalism and Politics in Eastern Europe“, *New Left Review*, No. 189 Sep/Oct. 1991
- Gelner, Ernest, *Nacija i nacionalizam*, Politička kultura, Zagreb, 1993.
- Glatz, Ferentz, *Minorities in East-Central Europe*, CEU, Budapest, 1990.
- Goffman, Ernest, *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, Simon&Schuster, London, 1970.
- Goldsvorti, Vesna, *Izmišljanje Ruritanije. Imperijalizam mašte*, Geopoetika, Beograd, 2000.
- Golubović, Zagorka, „The fall of a multicultural community – the Yugoslav case“, u Božidar Jakšić, (ur.), *Interkulturalnost*, Beograd, 1995.
- Gordon, Milton, *Assimilation in American Life*, Oxford University Press, New York, 1978.
- Griffits, Iwan, Stephen, *Nationalism and Ethnic Conflict, Threats to European Security*, Oxford University Press, 1993.
- Grisoli, Nicolo, *National Minorities, Who Are They*, Akadémia Kiadó, Budapest, 1993.
- Gross, Feliks, *World Politics and Tension Areas*, New York University Press, 1966.
- Habermas, Jürgen, „Borbe za priznanje u demokratskoj pravnoj državi“, u Ejmi Gatman (ur.), *Multikulturalizam*, CMK, Novi Sad, 2003.
- Hajek, Fridrih A., *Pravo, zakonodavstvo i sloboda*, CID, Podgorica 2002.
- Haksar, Urmila, *Minority Protection and International Bill Of Human Rights*, Bombay, 1974.
- Hancock, Ian, „Gypsy history in Germany and neighboring lands: A chronology leading to the Holocaust and beyond“, in David Crowe and

- John Kolsti, (eds.), *The Gypsies of Eastern Europe*, Armonk: E.C. Sharpe, 1989.
- Hartney, Michael, „Some Confusion Concerning Collective Rights“, u Will Kymlicka, *The Rights of Minorities Culture*, *Political Theory*, Vol. 20, No.1, February, 1992.
- Hobsbawm, Eric, *Nations and Nationalism since 1790. Programme, Myth and Reality*, Cambridge University Press, 1990.
- Hodžić, Edin & Stojanović, Nenad, *Novi-stari ustavni inženjering? Izazovi i implikacije presude Evropskog suda za ljudska prava u predmetu Sejdić i Finci prov BiH*, Analitika — Centar za društvena istraživanja, Sarajevo, 2011.
- Hollinger, A. David, *Postethnic America – Beyond Multiculturalism*, New York, 1995.
- Horowitz, Donald, „Symbolic Politics and Ethnic Status“, u A.D. Smith, *Ethnicity*, Oxford University Press, 1996.
- Horowitz L. D, *Ethnic Groups in Conflict*, University of California Press, 1985.
- Horowitz, Donald, *Ethnic Identity*, Harvard University Press, 1975.
- Huntington, Samuel, „The Clash of Civilisation“, *Foreign Affairs*, Vol. 72, No. 3. 1993.
- Huntington, Samuel, „The Erosion of American National Interest“, *Foreign Affairs*, Vol. 76, No.5, 1997.
- Huntington, Samuel, *Who are we? The challenges to Americas national Identity*, Simon and Shuster Paperbacks, New York, 2005.
- Huxley, Aldous, *Divni novi svijet*, August Cesarec, Zagreb, 1985.
- Jakšić, Božidar i Bašić Goran, *Umetnost preživljavanja, gde i kako žive Romi u Srbiji*, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd, 2005.
- Jeftić, Mirosljub, *Od islamske deklaracije do verskog rata u Bosni*, Filip Višnjić, Beograd, 1993.
- Jones, Peter, „Group Rights and Group Oppression“, *Journal of Political Philosophy*, Vol. 7, No. 4, December, 1999.
- Jovičić, Miodrag, *Regionalna država*, Vajat, Beograd, 1996.
- Kalvin, Žan, *Nauk hrišćanske vere*, I i II, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Novi Sad, 1996.
- Kanev, Krasimir, „Dinamika međuetničkih tenzija u Bugarskoj i na Balkanu“, *Gradina*, br.12, Niš, 1997.
- Kaplan, Robert D., *Balkanski duhovi*, Den Graf, Beograd, 2004.
- Kenrick, Donald and Puxon, Grattan, *The Destiny of Europe's Gypsies*. London: Sussex University Press, 1972.
- Kimlika, Vil & Opalski Magda, *Može li se izvoziti liberalni pluralizam?*, Beogradski centar za ljudska prava, Beograd, 2002.

- Kin, Džon, „Nacionalizam kao otrovni plod demokratije“, *Mostovi*, br. III, 1991.
- Kinchloe, L. Joe, Stainberg, R Shirley, *Changing Multiculturalism*, Buckingham-Philadelphia, 1997.
- Kiš, Danilo, *Peščanik*, Prosveta, Beograd, 1972.
- Kiš, Danilo, „Varijacije na srednjoevropske teme“, *Književnost* 2–3, Beograd, 1990.
- Kmeć, Jan, „Vlastita logika slobode slovačke nacionalne manjine u Vojvodini“, u Miloš Macura, Vojislav Stanovčić, (ur.), *Položaj manjina u Saveznoj Republici Jugoslaviji*, Srpska akademija nauka i umetnosti, Beograd, 1996.
- Koković, Dragan & Ristić, Dušan, „Kulturne razlike, etničke granice i etnička distanca: istraživanje u Vojvodini“, *Teme*, Godina XXXVI, br. 4, Niš, 2012.
- Konrad, Đerđ, „Antipolitika“, *Književnost*, br. 1–2, Beograd, 1991.
- Konrád, György, „Der Traum von Mitteleuropa“, In *Themenportal Europäische Geschichte*, 1987.
- Konstantinović, Zoran, „Jugosloveni i 'Srednja Evropa'“, *Luča* br.1, Nikšić, 1992.
- Korhec, Tamaš, „Neteritorijalna samouprava nacionalnih manjina u Srbiji – pravni okvir i njene nedorečenosti u svetlu odluke Ustavnog suda Srbije“, *Analiz Pravnog fakulteta*, Vol. 63, br.1, Beograd, 2015.
- Kymlicka, Will, „Etnički odnosi i zapadna politička teorija“, *Habitus*, nulti broj, CMK, Novi Sad, 1999.
- Kymlicka, Will, „Multicultural citizenship within multination states“, *Ethnicities*, 11 (3), 2011.
- Kymlicka, Will, *Multikulturalno građanstvo*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2003.
- Kymlicka, Will, *Politics in the Vernacular*, Oxford University Press, 2001.
- Kymlicka, Will; *Liberalism, Community and Culture*, Oxford University Press, 1989.
- Lijphart, Arend, *Democracy in Plural Societies: A Comparative Exploration*, New Haven, Yale University Press, 1977.
- Lipset, Seymour Martin, „Rase and Ethnic Conflict“, *Political Science Quarterly*, Vol. 107, No. 4, 1992.
- Loentz, Elizabeth, „Yiddish, Kanak Sprak, Klezmer, and HipHop: Ethnolact, Minority Culture, Multiculturalism, and Stereotype in Germany“, u *Shofar, An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies* 25(1):33–62, January, 2006.
- Lošonc, Alpar, „Kulturna pluralnost: apoteoza različitosti ili praksa prihvatanja“, *Srpska politička misao*, Beograd, 2000.

- Lošonc, Alpar, „Multikulturalnost u evropskom zajedničkom prostoru: 1989 kao izvor mita“, u *Habitus*, nulti broj, Novi Sad, 1999.
- Lukić, Radomir, *Osnovi sociologije*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 1995.
- Lutovac, Zoran, *Manjine, KEBS i jugoslovenska kriza*, Institut za međunarodnu politiku i privredu, Beograd, 1995.
- Magris, Klaudio, „Mitteleuropa: Čarolija jedne reči“, *Književnost* br. 11, Beograd, 1989.
- Makkai, László, *The Formation of Székely and Saxon Settlements, in History of Transilvania*, Akadémia Kiadó, Budapest, 1994.
- Marks, Karl, *Osamnaesti brimer Luja Bonaparte*, Prosveta-BIGZ, Beograd, 1977.
- Martin Dent, „Ethnicity and Teritorial Politics in Nigeria“, u Graham Smith, (ed.), *Federalism: The Multiethnic Challenge*, London, 1995.
- Masaryk, G.Tomáš, *Nova Evropa*, Doplněk, Prague, 1994.
- Mesić, Milan, *Multikulturalizam*, Školska knjiga, Zagreb, 2006.
- Mesić, Milan, „Multikulturalizam u Njemačkoj“, *Migracijske i etničke teme* 26, Zagreb, 2010.
- Mead, George Herbert, *Mind, Self and Society*, University of Chicago Press, Chicago, 1934.
- Miladinović, Žarko, *Tumač povlastica, zakona, uredaba i drugih naređenja srpske narodne crkvene avtonomije u Ugarskoj, Hrvatskoj i Slavoniji*, Novi Sad, 1897.
- Miličević, Neđo, „Nacionalne manjine u Bosni i Hercegovini“, u Bašić, Goran, (ur.), *Demokratija i nacionalne manjine*, CIE, Beograd 2001.
- Mill, John Stuart, *Considerations on Representative Government*, London, 1861.
- Milosavljević, Olivera, *U tradiciji nacionalizma ili stereotipi srpskih intelektualaca XX veka o nama i drugima*, Helsinški odbor za ljudska prava, Beograd, 2002.
- Mitrović, Andrej, *Jugoslavija na Konferenciji mira 1919–1920*, Zavod za izdavanje udžbenika, Beograd, 1969.
- Mitrović, Andrej, *Razgraničenje Jugoslavije sa Mađarskom i Rumunijom 1919–1920*, Institut za izučavanje istorije Vojvodine, Novi Sad, 1975.
- Modeen, Tore, *The International Protection of National Minorities in Europe*, Abo Academi, 1969.
- Molnar, Aleksandar, *Narod, nacija, rasa*, Beogradski krug, Beograd, 1997.
- Monteskie, Šarl *O duhu zakona*, Beograd, Filip Višnjić, 1989.
- Neumann, Franz, *Demokratska i autoritarna država*, Zagreb, Naprijed, 1974.
- Neumann, Fridrich, *Mitteleuropa*, Berlin, 1915.

- Obšust, Kristijan *Prilog proučavanju kolektivnih identiteta Slovaka u Srbiji: Grupni identiteti i savremeni oblici identifikacije stanovnika naselja Kovačica*, Zavod za kulturu vojvođanskih Slovaka, Novi Sad, 2015.
- Orwell, George, *Nineteen Eighty-Four*, Harcourt & Brace, New York: 1949.
- Parekh, Bhikhu, *Nova politika identiteta*, Politička kultura, Zagreb, 2008.
- Parekh, Bhikhu, *Rethinking Multiculturalism, Cultural Diversity and Political Theory*, Palgrave, 2000.
- Philips, Alan i Rosas, Allan, *Universal Minority Rights*, MRGI, 1995.
- Piketi, Toma, *Kapital u XXI veku*, Akademska knjiga, Novi Sad, 2015.
- Podunavac, Milan, „Liberalizam i multikulturalizam“, *Filozofija i društvo*, No. XVII, IFDT, Beograd, 2000.
- Popadić, Dragan, „Put iz bratstva i jedinstva – etnička distanca građana Srbije“, u *Kako građani Srbije vide tranziciju, istraživanje javnog mnjenja tranzicije*, Fredrich Ebert Stiftung, Beograd, 2010.
- Poper, Karl, *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji*, BIGZ, Beograd 1993.
- Popović, Dušan, *Srbi u Vojvodini*, knjiga 2, Matica srpska, Novi Sad 1990.
- Pržić, A. Ilija, *Zaštita manjina*, Jugoslovensko udruženje za međunarodno pravo, Beograd, 1933.
- Putinja, Filip, Stref-Fenar, Žoslin, *Teorije o etnicitetu*, Biblioteka XX vek, Beograd, 1997.
- Putnam, Robert, „E Pluribus Unum: Diversity and Community in the Twenty-First Century“, *Scandinavian Political Studies*, Vol. 30, Iss. 2, 2007.
- Radenić, Nikola, priređivač, *Dnevnik Benjamina Kalaja*, Istorijski institut SANU, Beograd, 1976.
- Radonić, Jovan i Kostić, Mita, *Srpske privilegije od 1660. do 1792*, SANU, Beograd, 1954.
- Ramadan, Tariq, *Islam: The Essential*, Pelican Book, 2018.
- Rawls John, *Theory of Justice*, Oxford University Press, London, 1971.
- Rawls, John, *The Law of Peoples*, Harvard University Press, 1999.
- Raz, Joseph, *Multiculturalism: A Liberal Perspective*, Dissent, Winter, 1994.
- Rols, Džon, *Politički liberalizam*, Filip Višnjić, Beograd, 1998.
- Rols, Džon, *Teorija pravde*, Službeni list SRJ – CID, Beograd–Podgorica 1998/a.
- Ronen, Dov, „Scientific Mapmaking Through Exploration of the Mechanism of Conflict“, u Miloš Macura i Vojislav Stanovčić (ur.), *Položaj manjina u SRJ*, SANU, Beograd, 1996.
- Ronen, Dov, *The Challenge of Ethnic Conflict, Democracy and Self-Determination*, London – Portland (OR): Frank Cass, 1997.
- Rose, Arnold, *Migrants in Europe*, University of Minnesota Press, 1960.
- Ruso, Žan Žak, *Sanjarije usamljenog šetača*, Vuk Karadžić, Beograd, 1984.
- Saunders, John Joseph, *History of Medieval Islam*, Routledge, London, 1965.

- Schmidt, Alvin, J, *The Meance of Multiculturalism, The Trojan Horse in America*, Westport, London, 1997.
- Selimović, Meša, *Derviš i smrt*, Svijetlost, Sarajevo, 1996.
- Semprini, Andrea, *Multikulturalizam*, CLIO, Beograd, 1999.
- Sestai, Adam, *Manjine u Mađarskoj – revolucija 1956 i doba konsolidacije*, Samouprava Srba u Mađarskoj, Budimpešta, 2004.
- Seymour Martin Lipset, *Political Man The Social Bases of Politics*, Anchor Books, Garden City, New York, 1960.
- Sim, Stuart, *Rečnik postmodernog mišljenja*, 1998.
- Simeunović, Dragan, *Novovekovne političke ideje u Srba – knjiga prva*, Institut za političke studije, Beograd, 2003.
- Sirácky, Ján, *Sťahovanie Slovákov na Dolnú zem v 18. a 19. storočí*, Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 1966.
- Smith, Anthony D. & J. Hutchinson (eds.), *Ethnicity*, Oxford University Press, 1996.
- Smith, Anthony D., *Ethnic Revival in the Modern World*, Cambridge University Press, 1981.
- Soulis, George C., „The Gypsies in the Byzantine Empire and the Balkans in the late Middle Ages“, *Dumberton Oaks Papers*, XV, 1961.
- Stanković Pejnović, Vesna, *Makedonija na raskršću između evropskih integracija i baklanizacije*, (Rukopis).
- Stanković, Marko, „Šesta državna reforma u Belgiji: novi, ali ne i poslednji stadijum devolucije“, *Analiz Pravnog fakulteta* Vol. 62, Br. 2, Beograd, 2014.
- Stanovčić, Vojislav, „Demokratija i vladavina prava“, *Analiz Pravnog fakulteta*, godina LIII, br. 2, 2005.
- Stanovčić, Vojislav, „Vladavina prava i suživot etničkih grupa“, u Miloš Macura i Vojislav Stanovčić (ur.), *Položaj manjina u SRJ*, Naučni skupovi, Knj. LXXXII. Odeljenje društvenih nauka, Knj.19, SANU, 1996.
- Stojančević, Vladimir, „Politički i pravni položaj Cigana (Roma) u Srbiji Prvog i Drugog ustanka“, u Miloš Macura (ur.), *Razvitak Roma u Jugoslaviji – problemi i tendencije*, SANU, Beograd, 1992.
- Stojković, Branimir, *Evropski kulturni identitet*, Prosveta, Niš, 1993.
- Stojković, Branimir, „Multikulturalizam, Balkan i planetarna kultura“, u Andrea Semprini, *Multikulturalizam*, CLIO, Beograd 1999.
- Subotić, Milan, *Sricanje slobode*, IFDT, Gradina, Niš, 1992.
- Šandor, Pal, „Koncept manjinske samouprave DZVM“, u Miloš Macura i Vojislav Stanovčić (ur.), *Položaj manjina u Saveznoj Republici Jugoslaviji*, SANU, Naučni skupovi Knj. LXXXIV, Odeljenje društvenih nauka, Beograd, 1996.

- Škarić, Svetomir, „Konstitucionalne osnove multikulturalizma u Makedoniji“, u Stanovčić, Vojislav (ur), *Položaj srpske manjine u jugoistočnoj i centralnoj Evropi*, SANU, Beograd, 2004.
- Šviker, Johan Hajnrih, *Politička istorija Srba u Ugarskoj*, Matica Srpska, Novi Sad, 1998.
- Tamir, Yeal, „Against Collective Rights“, u Joppke, C. And Lukes, S., *Multicultural Questions*, Oxford University Press, 1999.
- Tatalović, Siniša, „Analiza položaja nacionalnih manjina u Republici Hrvatskoj“, u Goran Bašić, (ur.), *Demokratija i multikulturalnost u jugoistočnoj Evropi*, Centar za istraživanje etniciteta, Beograd 2003.
- Tatalović, Siniša, *Manjinski narodi i manjine*, Zagreb, 1997.
- Tatalović, Siniša, „Ostvarivanje prava nacionalnih manjina u Hrvatskoj i europske integracije“, u Bašić, Goran, *Perspektive multikulturalizma u državama zapadnog Balkana*, Beograd, 2004.
- Taylor, Charles, „*Shared and Divergent Velus*“, u Watss, Ronald, *Options for a New Canada*, Cambridge Unuversity Press, 1991.
- Taylor, Charls „*Politics of Recognition*“, in Ajay Heble & others (eds.), *Context of Canadian Criticism. New Context of Canadian Criticism*, 1997.
- Tejlor, Čarls, „*Politika priznanja*“, u Ejmi Gatman (ur.), *Multikulturalizam*, CMK, Novi Sad, 2003.
- Tempelman, Sasja, „Constrution of Cultural Identity: Multiculturalism and Exclusion“, *Political Studies*, vol. 47, No.1.
- Thornberry, Patric, „Minorities Rights“, *Ethnic and Racial Studies*, Vol.3, 1980.
- Tishkov, Valery, *Ethnicity, Nationalism and Conflict in and after the Soviet Union*, PRIO, Oslo 1996.
- Todorova, Marija, *Imaginarni Balkan*, Biblioteka XX vek, Beograd, 1998.
- Trevor, Ling, *Istorija religije istoka i zapada*, Srpska književna zadruga, Beograd, 1993.
- Trnjegorski, Lazar, *Jugoslovenske manjine u inostranstvu*, Beograd, 1938.
- Tucović, Dimitrije, *Srbija i Arbanija*, u Sabrana dela, knj. VIII, Beograd, 1980.
- Turza, Karel, „O multikulturalizmu“, *Republika*, br. 256, 2000.
- Urban, Jan, „Nationalism as a Totalitarian Ideology“, *Social Research*, Vol. 58, No. 4, 1991.
- Van Dyke, Vernon, „Collective Entities and Moral Rights: Problems in Liberal-Democratic Thought“, u Stapleton, Julia, *Group Rights – Perspectives since 1900*, Thommes Press, 1995.
- Van Dyke, Vernon, „The Individual, the State and Ethnic Community in Political Theory“, u Kymlicka Will, *The Rights of Minorities Culture – Reply to Kukathas*, *Political Theory*, Vol. 20, No.1, February, 1992.

- Varady, Tibor, „O šansama za etnokulturnu pravdu u centralnoistočnoj Evropi – sa osvrtom na Dejtonski sporazum“, *Habitus*, nulti broj, Novi Sad, 1999.
- Vasović, Vučina, „Država, demokratija i etno-nacionalne manjine“, u *Položaj manjina u SRJ*, SANU, Beograd, 1996.
- Veber, Maks, *Privreda i društvo* I, II, Prosveta, Beograd, 1976.
- Vegel, Laslo, „Multikulturalizam i moderno civilno društvo“, u Miloš Macura, *Položaj nacionalnih manjina u SRJ*, SANU, 1996.
- Visker, Robert, *Multiculturalism and Us, Ethical Perspectives*, 1992.
- Volzer, Majkl, „Komentar“ (uz esej Čarlsa Tejlora), Ejmi Gatman ur., *Multikulturalizam*, CMK, Novi Sad, 2003.
- Vratuša, Anton, „Nekatere značilnosti današnjeg položaja Slovencev v Avstriji in Italiji“, u *Narodne manjšine*, Ljubljana 1990.
- Vukas, Budislav, *Etničke manjine i međunarodni odnosi*, Zagreb, 1978.
- Waldenfels, Bernard, *U mrežama životnog svijeta*, Logos, Veselin Masleša, Sarajevo, 1991.
- Walzer, Michael, „Comment“, u Amy Gutmann, ed., *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton 1992.
- Zaimoğlu, Feridun, *Kanak Sprak*, Rotbuch, 1995.
- Žižek, Slavoj, „Multiculturalism, Or, the Cultural Logic of Multinational Capitalism“, *New Left Review*, Septembar, 1, 1997.
- Žižek, Slavoj, „Multikulturalizam, globalizacija i novi svetski poredak“, *Nova srpska politička misao*, 2004.

IMENSKI REGISTAR

- Acković, Dragoljub 197, 199
Altuzijus, Johan (Althusius, Johannes) 104
Atanasijević, Mihajlo 201
Augustin, Aurelije (Augustinus, Aurelius) 78, 139, 140
Azcarate de, Pablo (Azcárate de, Pablo) 152–153
Babkoj, Igor (Babkoj, Igor) 122–123
Balibar, Etjen (Balibar, Éttiene) 225
Banton, Majkl (Banton, Michael) 102
Bari, Brajan (Bari, Brian) 17–18, 21, 29–30
Bart, Frederik (Barth, Frederic) 12, 38, 64
Bašić, Goran 16, 75, 127, 133, 162–166, 182, 185, 188, 190, 193, 200, 206, 216–219, 221–222, 224–226
Bebler, Aleš (Bebler, Aleš) 198–199
Berberski, Slobodan 198–199
Berlin, Isaija (Berlin, Isaiah) 134
Bibo, Ištvan (Bibó, István) 123, 180
Boden, Žan (Bodin, Jean) 41
Bugarski, Ranko 169, 187
Burhart, Jakob (Burkhart, Jakob) 143
Cincar Marković, Aleksandar 201
Crnjanski, Katarina 207
Cvingli 144
Čokor, Franc Teodor (Csokor, Franz Theodor) 123
Decije 144
Dent, Martin (Dent, Martin) 104
Devetak, Silvo (Devetak, Silvo) 147, 149–150, 153, 155, 159, 172
Dešena, Žil (Deschenes, Jules) 62, 63
Dimitrijević, Vojin 62
Divjak, Slobodan 89, 94–95
Dvorkin, Ronald (Dworkin, Ronald) 59, 69, 86
Đorđević, Dragoš 202, 203
Đorđević, Tihomir 196
Đorđević, Vladan 190, 201
Đurić, Rajko 194
Ejde, Asbjorn (Eide, Asbjørn) 62
Espozito, Džon (Esposito, John) 39, 122, 146
Eš, Timoti Garton (Ash, Timothy Garton) 113, 114
Fila, Filota (Fila, Filota)
Filipović, Muhamed 185, 186
Filips, Alan (Philips, Alan) 160
Fridrih, Karl (Friedrich, Carl) 135
Furedi, Frank (Furedi, Frank) 165, 166
Gelner, Ernest (Gellner, Ernest) 38, 129
Gofman, Erving (Goffman, Erving) 141

- Goldsvorti, Vesna 125
 Golubović, Zagorka 89, 90
 Gordon, Milton (Gordon, Milton) 11
 Grisoli, Nikolo (Grisoli, Nicolo) 61, 157
 Gros, Feliks (Gross, Feliks) 37
 Habermas, Jirgen (Habermas, Jürgen) 85–89
 Hajek, Fridrih (Hayek, Friedrich) 20
 Haksli, Aldos (Huxley, Aldous) 139
 Hamilton, Aleksandar (Hamilton, Alexander) 143
 Hauard, Džon (Howard, John) 16
 Hehter, Mihael (Hechter, Michael) 102
 Henkok, Jan (Hancock, Ian) 194, 198
 Herder, fon Johan Gotfrid (Herder, von Johann Gottfrid) 18, 78, 79, 80
 Hitler, Adolf (Hitler, Adolf) 125, 153
 Hobsbaum, Erik (Hobsbawm, Eric) 99, 102
 Horovic, Donald (Horowitz, Donald) 49, 101
 Ivanić, Ivan 189
 Jeftić, Miroljub 146
 Josif II 207
 Jovičić, Miodrag 109
 Kalaj, Benjamin (Kállay, Benjamin) 184
 Kalvin, Žan (Calvin, Jean) 144, 145
 Kameron, Dejvid (Cameron, David) 16
 Kaplan, Robert (Kaplan, Robert) 125
 Kapotorti, Frančesko (Capotorti, Francesco) 61, 62, 154, 156, 157
 Kašmor, Elis (Cashmore, Ellis) 37
 Karamata, Jovan 201
 Kaucki, Karl (Kautsky, Karl) 120
 Keser, Jovan 198
 Kiki, Nikola (Kiki, Nikola) 201
 Kimlika, Vil (Kymlicka, Will) 17, 20, 21, 24, 26, 35, 36, 43–45, 47, 48, 54–61, 63–77, 82, 91–93, 95–97, 110, 115–117
 Kin, Džon (Keane, John) 135
 Kiš, Danilo 120, 123, 180
 Kmeć, Jan (Kmeć, Jan) 205, 207
 Koković, Dragan 190
 Konor, Volker (Connor, Walker) 11, 100
 Konrad, Đerđ (Konrád, György) 120, 121, 124
 Konstan, Benžamen (Constant, Benjamin) 20
 Kranc, Albert (Krantz, Albert) 193
 Kumanudi, Dimitri (Kumanudi, Dimitri) 201
 Kumanudi, Kosta (Kumanudi, Kosta) 201
 Kundera, Milan 120
 Kurtijade, Marsel (Courthiade, Marcel) 194
 Leopold I 148
 Lijphart, Arend (Lijphart, Arend) 104
 Luter, Martin (Luther, Martin) 140, 144
 Lošonc, Alpar (Losoncz, Alpár) 89, 91–93
 Lutovac, Zoran 127, 162, 190
 Macura, Miloš 90, 136, 138, 193, 196, 200, 205, 210
 Magris, Klaudio (Magris, Claudio) 121
 Makai, Laslo (Makkai, László) 181
 Mano Zisi Đorđe 201
 Marks, Karl (Marx, Karl) 164
 Martinez, Cobe (Martinez, Cobo) 55
 Masarik, Tomaš (Masaryk, Tomáš) 120
 Medison, Džejms (Madison, James) 143

- Merkel, Angela (Merkel, Angela) 15
 Meternih, Fon Klemens (Metternich, von Klemens) 146
 Mid, H. Džordž (Mead, H. George) 80
 Micić, Ljubomir 125
 Mil, Džon Stjuart (Mill, John Stuart) 20, 71, 78, 136
 Milosavljević, Olivera 188, 189, 190
 Miklošič, Franc (Miklošič, Franc) 194
 Miladinović, Žarko 148
 Mincer, Sebastijan (Münster, Sebastian) 193
 Molnar, Aleksandar 80
 Monteskje, Šarl (Montesquieu, Charles) 41, 77
 Načić, Jelisaveta 201
 Nasko, Jovan Papa (Nasko, Jovan Papa) 201
 Nojman, Fridrih (Naumann, Friedrich) 120
 Nojman, Franc (Naumann, Franz) 136
 Nušić, Branislav 201
 Obšust, Kristijan (Obšust, Kristijan) 208
 Orvel, Džordž (Orwell, George) 139
 Paču, Lazar 201
 Pajvančić, Marijana 216–218, 221, 222
 Pal, Šandor (Páll, Sándor) 210
 Papa Urban II 122
 Pareh, Biku (Parekh, Bhikhu) 24–28, 30–32, 43, 44, 116, 223
 Pašić, Nikola 201
 Pekić, Borislav 201
 Petrović, Milan 182
 Popadić, Dragan 190
 Poper, Karl (Popper, Karl) 20
 Popović, Jovan Sterija 201
 Popović, Koča 201
 Prita, Marija 201
 Pupin, Mihajlo 201
 Radenić, Nikola 184
 Ramadan, Tarik (Ramadan, Tariq) 118
 Raz, Džozef (Raz, Joseph) 15, 42, 57, 76
 Reinsbor, Tomas (Rainsborough, Thomas) 113
 Ridiger, Jakob (Rüdiger, Jakob) 193
 Ristić, Dušan 190
 Rols, Džon (Rawls, John) 24, 30, 59, 69, 70, 74, 95
 Rouz, Arnold (Rose, Arnold) 37
 Ruso, Žan Žak (Rousseau, Jean-Jacques) 77, 78, 201
 Sarkozi, Nikola (Sarkozy, Nicolas) 16
 Selimović, Meša 185
 Semprini, Andrea (Semprini, Andrea) 22, 41, 45–48, 52, 53
 Simeunović, Dragan 126
 Siracki, Jan (Sirácky, Ján) 207, 208
 Sklabinski, Milina 207
 Spirta 201
 Sremac, Stevan 201
 Stanković Pejnović, Vesna 131, 133
 Stanovčić, Vojislav 90, 103, 127, 136, 138, 205, 207, 210
 Statas, Hristodulo (Statas, Hristodulo) 201
 Stojančević, Vladimir 195, 196
 Stojković, Branimir 41, 135
 Subotić, Milan 126
 Sulis, Džordž (Soulis, George) 194
 Šihofer, Horst (Seehofer, Horst) 15
 Šmit, Alvin (Schmidt, Alvin) 16, 17
 Tairović, Zoran 195
 Tejlor, Čarls (Taylor, Charles) 17, 24, 26, 36, 43, 44, 57, 59, 76–86, 92, 96
 Tekaš, Laslo (Tókéš, László) 181

- Tempelman, Sasja (Tempelman, Sasja) 43, 44
Todorova, Marija (Todorova, Maria) 125, 126
Tokvil, de Aleksis (Tocqueville, de Alexis) 13, 20, 92, 136
Tomazijus, Jakub (Tomazijus, Jakub) 193
Tucović, Dimitrije 189, 190
Urzdil, Johan (Urzidil, Johannes) 123
Vali, Stefan (Vali, Stefan) 193
Valdenfels, Bernar (Waldenfels, Bernhard) 134
Van den Berg, Pjer (Van den Berghe, Pierre) 40, 51, 103
Varadi, Tibor (Várady, Tibor) 89, 91, 200
Vasović, Vučina 136, 137
Vegeľ, Laslo (Végeľ, László) 89
Vereš, Adam (Vereš, Adam) 207
Veriga 201
Vilson, Vudro (Wilson, Woodrow) 150
Volzer, Majkl (Walzer, Michael) 36, 75, 83, 84, 86
Zulfikarpašić, Adil 185, 187

PREDMETNI REGISTAR

- Afirmativna akcija 24, 29–30, 32, 35, 168, 183, 211
- Ahajci 142
- Ahmadija 114
- Akulturacija 12, 37, 38, 60, 224
- Autentičnost 17, 18, 22, 41, 48, 52, 69, 77, 78, 80, 81, 82, 83, 86, 108, 121, 125, 140, 226
- Alandska ostrva 111, 151
- Albanci 100, 133, 159, 165, 184, 188, 189, 190, 211, 213
- Arapi 114, 194, 224
- Arijeviski paragraf 152
- Asimilacija, manjina 23, 24, 26, 37, 49, 55, 57, 60, 81, 99, 105, 135, 142, 146, 148, 152, 155, 168, 174, 212, 214, 226, 227
- Augsburški mir 144
- Autohtonost 55, 88, 105, 106, 111–116, 118, 119, 134, 156, 165, 178, 182–184, 191, 224–226
- Autonomija 7, 22, 48, 73, 82, 85, 93, 95, 103, 109–112, 114, 119, 135
- administrativna 156, 176
 - etnička 182
 - grupna/grupnih identiteta 21, 22, 48
 - individualna/personalna 45, 68, 210
 - kulturna 67, 95, 105, 111, 214, 218
 - lokalna 73, 151
 - nacionalna 64
 - politička 48
 - regionalna 34, 63, 111, 135, 137
 - teritorijalna 95, 210
 - trostepena 210
 - verska 148
- Austrija 146, 147, 148, 151, 155, 156, 171, 178
- Bačka 206, 207, 208
- Bački Petrovac 206, 208, 209, 221
- Bajša 206, 207
- Banat 206, 207, 208
- Baski 40, 108, 109, 110
- Bečki sastanak KEBS 160
- Bečki kongres 129, 138, 146, 149
- Belgija 59, 71, 99, 110, 111, 112, 166
- Beograd 197, 201, 220
- beogradska čaršija 216
 - beogradski pašaluk 196
- Berlinski kongres 138, 147, 149
- Bilingvizam 14, 107, 130
- bilingvalna nastava 190
- Bosna 40, 99, 129, 132, 133, 146, 159, 165, 186, 187, 200
- Bošnjaci 75, 132, 159, 184–188, 201, 211, 213, 219, 220
- Bretonci 40
- Bukurešt 212

- Carigrad 146, 201
- Cigani 192–194, 196–199
- Cincari 200–205, 220
- Civilizacija/e 12, 16, 23, 38, 39, 55, 89, 125, 139, 184
- konflikti 16, 34, 38
- Crna Gora 147, 173, 211, 215
- Dancig 152
- Defter 192
- Demokratija 8, 9, 13, 16, 17, 19, 20, 33, 40, 42, 46, 55–57, 60, 65, 71–73, 77, 90, 99, 100, 103–105, 108, 124, 127–129, 132–137, 147, 161, 166–168, 172, 175, 179, 182, 217, 219, 223, 227
- ustavna 85, 135, 226
 - liberalna 17, 35, 36, 44, 58, 59, 64, 65, 70–71, 73, 83, 90, 124, 126–127, 134–135, 223, 227
- Despotija 41, 124
- Diskriminacija 27, 33, 56, 61, 62, 64, 66, 81, 82, 88, 91, 115, 153, 154, 167, 168, 191, 203, 215, 224
- migranata 101, 227
 - manjinskih kultura 132
 - pojedinca 102
 - nacionalnih i etničkih grupa 155, 215
 - pozitivna diskriminacija 89, 168
- „Drugi“ 16, 18, 136
- signifikantni drugi 80, 81
- Društvene nauke 15
- Društvo 7, 8, 13, 17, 23, 25–27, 29–31, 33, 34, 38, 51, 55–57, 60, 62, 67, 70, 74–77, 80, 82, 84, 85, 95, 98–100, 102–103, 110, 124, 132, 135, 150, 152, 157, 162, 164, 166, 182–184, 194–195, 198, 214, 224
- civilno 20, 36, 44, 77, 86, 90, 95, 124, 128
 - građansko društvo 46, 89, 129, 161, 200, 203, 217
 - multietničko 103, 183, 219
 - multikulturalističko 24, 41, 76, 114, 137
 - multikulturalno 24, 36, 40, 114, 117, 118, 133, 137, 192, 217, 226
 - pluralističko 83, 124, 129
 - pluralističko neutralno 20
- Društvo naroda 150, 152
- Država 54, 68, 71–73, 84, 87
- demokratska 13, 83, 84, 136, 142
 - država-nacija 76, 79, 110, 123, 128
 - državljanstvo, građanski koncept 57, 60, 118, 150, 163, 178
 - federalizacija 108, 137
 - liberalna 18, 20, 45, 46, 54, 57, 65, 73, 83, 94, 224
 - multikulturalna 88
 - multinacionalna 74
 - nacionalna 21, 48, 71, 92, 93, 122, 135
 - neutralnost 20, 46, 54, 56, 57, 84, 86, 91, 155
 - neutralnost vs jednakost 95
 - pravna 128
 - ustavna 83
 - višetetnička 103–104, 108, 110
- Ečka 208
- Ekstremizam 16, 39, 227
- Emancipacija 15, 27, 195, 197, 198
- Englezi 105, 114, 116
- Etika, etički multikulturalizam 8, 16, 25, 65, 75, 84, 86–88, 98, 165
- Etnicitet 7, 8, 11–14, 19–20, 27, 33–35, 39–40, 45–46, 49–51,

- 54–55, 95, 98, 100–103, 112, 119,
126, 131, 135, 141, 158,
161–162, 165, 180, 182, 205,
206, 208, 212, 217, 219, 223, 225
– instrumentalizacija 101
– i nacija 20, 27, 46, 56
- Etnička grupa 7, 8, 11–12, 14, 18,
23–34, 36–38, 40, 49, 50–52, 55,
62, 85, 87, 100, 101–104, 111,
130, 135–140, 142, 154, 170,
184, 190, 195, 199, 203, 205, 212,
224, 227
- Etnička i nacionalna homogenizacija
30, 54, 90, 100, 121, 122, 128,
129, 131, 153, 213
- Etnička segregacija 133
- Etnička zajednica 8, 12, 14, 51, 52,
55, 66, 74, 96–97, 121, 130, 132,
136, 145, 147, 158, 191, 203, 204
- Etnički i jezički diverziteti, 14, 35
- Etnički konflikti 90, 98, 100, 122,
126, 158, 161, 162, 163, 181
- Etnički utilitarizam 102
- Etnokulturna neutralnost (države)
24, 46, 56, 57, 59, 65, 68
- Etnokulturna pravda 17, 23, 24, 47,
57, 59, 65, 67–69, 71, 77, 91, 93,
127, 129, 136
- Etnologija 14, 41
- Etnos/etnijska 11, 40, 49, 51, 99, 101,
102, 115, 119, 121
- Flamanci 111–113
- Francuska 16, 38, 40, 61, 79, 99,
145, 156, 157, 159, 163, 166
- Francuska revolucija 79, 163
- Frizi 40
- Gajret 197
- Gali 40
- Gilganski hatišerif 146
- Gložan 207
- Gornja Šlezija 151
- Građanstvo 15, 17, 21, 23, 33, 47,
48, 66, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75,
77, 82, 86, 105, 132, 142, 163,
225, 226
- Grčka 40, 117, 130, 143, 146, 147,
151, 166, 194
- Habitus 21, 33, 35, 36, 48, 54, 59,
67, 68, 71, 75, 86, 88, 91, 93, 165
- Habsburška monarhija 104, 147, 183
- Holandija 104, 111
- Homo Balcanicus* 125
- Hugenoti 42, 145
- Identitet/i 13, 14, 16, 18, 68
– evropski 13, 79, 123, 135
– etnički 8, 11, 44, 50, 51, 55, 56,
70, 101, 109, 116, 117, 121,
158, 160, 166, 180, 184, 190,
204, 207, 215, 226
– esencijalistički 27, 29
– formiranje 49
– grupni 21, 23, 24, 45, 48, 85,
102, 115, 137
– individualni 49, 78
– jedinstvo 13, 26, 124
– kolektivni 12, 13, 24, 26–28, 32,
40, 45, 48, 73, 80, 82, 83, 87,
115, 130, 197, 223
– kulturni 8, 24, 41, 44, 45–46,
54, 67, 76, 79, 84, 88, 93, 135,
155, 158, 160, 166, 169, 174,
176, 180, 183, 187, 203, 213,
215, 225–226
– i. i. *limesi* 16, 21, 39, 48, 78, 139,
143, 226
– ljudski 25, 26, 27
– lični 20, 26, 28, 132
– manjinski 57, 65, 172, 208

- marginalizovani 27, 28, 30
- nacionalni 64, 65, 70, 75, 86, 115, 122, 147, 168, 184, 188, 199, 213, 225, 226
- očuvanje 18, 26, 44, 156, 206, 207, 208, 209, 218, 219
- parametri etničkog i. 51
- politika i. 27, 29, 30, 76, 107, 119, 121
- politička institucionalizacija 184
- preklapajući i. 43, 90
- priznavanje i., institucionalno 18, 23, 24, 26, 28, 29–32, 44, 64, 77, 80, 81, 86, 96, 165, 202, 204, 226
- privilegovani 26
- regionalni 38, 55, 70, 114, 121, 226
- relativnost 44
- suprotstavljeni i. 28
- vrednovanje i. 81
- zajednički i. 74–75, 185, 202, 221, 227
- Interkulturalizam, interkulturalnost 118, 130, 131
- Indus 113, 114, 159, 224
- Integracija, politička 37, 88, 90, 99, 115, 127, 131, 133, 192, 226
 - manjina 66
- Irci 105, 114
- Islam 38, 39, 41, 100, 118, 119, 121, 122, 145, 146, 151, 164, 182, 184, 186, 193, 226, 227
- Javna-privatna sfera 19, 21, 45–48, 54, 58, 82, 83, 150, 169
 - „dijalektizovanje“ 21, 48
- Jermeni 146, 201
- Jermenija 194
- Jevreji 12, 49, 58, 113, 114, 122, 146, 147, 149, 150, 151, 153, 198, 201
- Jozefinizam 208
- Kanaken 119
- Kanaudž 194, 195
- Kancelarija za demokratizaciju 160
- Karlovačka mitropolija 148
- Kirpan 114
- Kisač 207
- Komonvelt 114
- Konvencija za zaštitu ljudskih prava i sloboda 167
- Kosovo 130, 132–133, 159, 165, 183–184, 188–189, 192, 200
- Kovačica 208, 221
- Kultura/e 90, 100, 107, 110, 118, 119, 123, 125, 126, 130, 131, 134, 139, 140, 141, 162, 163, 202
 - alohtona 113, 182
 - dominantna 27, 45, 59, 69, 71, 82, 88
 - etnička 94
 - imigrantska 106
 - manjinska/e 45, 58, 67, 91, 113, 184, 203, 218
 - nacionalna 195
 - romska 195
 - socijetalna 67, 68, 70
- Liberalizam 20, 24, 46, 70, 75, 81, 83, 84, 95, 105, 228
 - v. liberalna država 20, 36, 45, 46, 54, 59, 70, 73, 82–84, 94–95
 - klasični l. i multikulturalizam 21, 47, 48, 75, 81
 - savremeni 24, 166
 - novoliberalni 21
- Legitimnost i multikulturalizam 15, 42, 123, 136, 137
- Limes*/granica 16, 21, 39, 48, 78, 139, 143, 226

- Mađari 91, 100, 116, 120, 173–175, 177–179, 181, 182, 190, 205–207, 209–211, 213
- Mađarska 40, 89, 99, 138, 153, 155–156, 165, 171, 174–175, 177, 179, 180–182, 210, 212–213
- Majorizacija, kulturna 86, 106, 135, 138
- Makedonija 40, 99, 129, 131, 132, 133, 178, 213
- Manjine 8, 23, 28, 34, 46, 53, 56–57, 60–67, 69–72, 77, 82, 85, 86, 89, 91, 99, 103–105, 107, 110, 118, 129–132, 136–138, 141–143, 145–160, 165–176, 178–181, 184, 186, 190, 191, 195, 200, 202, 203, 205, 207–212, 215–220, 224, 226–227
- etničke 27, 34, 36, 42, 45, 62, 66, 103, 119, 123, 127, 133, 135–137, 155, 157, 161, 174, 210
 - nacionalne 34, 45, 60–69, 72, 73, 87, 90, 91, 105, 116, 127, 132, 136, 152, 153, 155, 157, 158–161, 164–169, 171, 173–178, 181–183, 186, 188, 190, 202, 203, 205, 207, 209, 210–222
- Manjinska samouprava 73, 186, 202, 204, 209–212, 214–215, 217–219, 220–222
- Mediterran 100, 115, 122, 125, 165
- Mehmed II 146, 193
- Migracije 37, 38, 52, 55, 100, 106, 110, 117, 119, 145, 193, 194, 206, 207, 212
- Migranti 37, 55, 100, 206
- Milanski edikt 144
- Mit/ovi, mitologizacija 50, 52, 64, 79
- nacionalni 92, 93, 163, 165, 225
 - mit „etnokulturne neutralnosti“ 24, 56–57, 59, 65, 81
- Moderna 15, 78, 81, 92, 93, 98
- Moldavija 130, 138, 147
- Multikulturalizam 15–18, 22–23, 36, 41–43, 76, 91–93, 115, 118–119, 161, 205, 227
- civilni 44
 - evropski 225
 - integrativni 34, 75, 89, 90, 110, 136, 221
 - liberalni 17–18, 21, 22, 25, 41, 52, 54, 131
 - maksimalistički 49
 - partokratija multikulturalizma 217
 - primordijalni 43, 49, 63, 102
 - postpolitički/transnacionalni 22, 52
 - protomultikulturalizam 41
 - segregativni 23, 66, 130, 132, 136, 213
- Multikulturno društvo 36, 37
- Multikulturalno društvo, 24, 114, 117, 118, 133, 192, 217
- konstitucionalizacija 127
- Multikulturalno građanstvo 17, 21, 48, 66, 69, 71
- Multikulturne politike 7, 8, 9, 16, 18, 19, 22, 30, 33–34, 38, 41, 60, 66, 68, 72, 77, 101, 105, 107–108, 124, 131, 133, 136, 138, 161, 165, 169, 182–183, 187, 191, 212–213, 216–217, 221–224, 227
- priznavanja 8, 29, 77, 86, 118, 127, 130
 - zajednice 98, 112, 113, 123, 127, 129
 - na Balkanu 127–139

- u Belgiji 110–113
- u Centralnoevropskim državama 119–127
- u Hrvatskoj 99, 116, 130, 191, 211, 213
- u Kanadi 106–108
- u Mađarskoj 99, 138, 209, 211, 212, 213, 219, 220
- u Nemačkoj 116–119, 128, 197, 207
- u Rumuniji 99, 130, 138
- u Slovačkoj 206, 207
- u Srbiji 99, 130, 204, 211, 215, 216
- u Španiji 108–110
- u Velikoj Britaniji 113–116
- Multikulturalna zajednica, održivost 86
- Musliman 16, 58, 113, 114, 116, 122, 131, 133, 145, 146, 147, 151, 184, 186, 193, 201, 227
- Nacija 11, 13, 15, 20, 27, 38, 46, 47, 50, 51, 56, 57, 60, 63–65, 68, 76, 79–80, 87–88, 92, 94, 100–101, 104, 110, 122, 123, 128, 129, 141, 147, 167, 177, 198, 199, 200, 226
- Nacionalizam 8, 11, 19, 35, 38, 46, 54, 63, 64, 65, 80, 89, 90, 98, 117, 124, 127, 128, 129, 134, 135, 145, 162, 180, 187, 189
- Nacionalna manjina, pojam 60–61, 152, 153, 157,
 - zakonsko određenje 202, 215
- Neukratis 142
- Nirnerški mir 144
- Nantski edikt 145
- Novi Zeland 114
- Okvirna konvencija za zaštitu nacionalnih manjina 34, 166–168
- Pakistan 114, 158, 159, 194
- Patni 113, 114
- Persija 100, 194
- Pivnice 207
- Politika/e 30, 33, 34, 182, 227
 - imigrantske 100, 107, 117
 - javne 8, 16, 30, 41, 84 132, 134
 - kulturne 92, 118, 165
 - “kolektivnog identiteta” 26–27
 - narodnjačke 164
 - straha 165
 - univerzalizma 82
- v. multikulturalne politike, p. identiteta, p. priznanja, p. različitosti
- Populizam 8, 114, 127, 162, 163, 164, 165, 182, 190
- Prava
 - građanska 19, 26, 29, 46, 123, 124, 142, 143, 151, 157
 - grupno diferencirana 67, 68, 69, 70, 71, 77
 - individualna 36, 40, 46, 48, 52, 57, 65, 67, 82, 84, 106, 123, 154, 155, 212, 214
 - jezička 111
 - kolektivna 18, 65, 66, 67, 69, 70, 95, 96, 98, 137, 155, 156, 161, 168, 175, 177, 204, 205, 210, 212, 214, 215, 218, 219
 - ljudska 26, 33, 35, 44, 60, 63, 65, 87, 104, 112, 126, 127, 128, 132, 141, 147, 154, 158, 159, 166, 168, 173, 190, 212, 215, 224, 226
 - manjinska 34, 36, 46, 57, 60, 65, 68, 69, 70, 85, 87, 89, 103, 105, 118, 137, 147, 150, 154, 156, 167, 172, 173, 175, 212, 214, 215, 216, 220
 - polietnička 66, 68, 70, 71

- Predrasude, etničke 26, 50, 64, 66,
 101, 125, 126, 162, 185, 188, 191,
 197, 224
 Preporuke iz Haga 160
 Preporuke iz Lunda 161
 Preporuke iz Osla 161
 Primordijalizam 43, 49
 Privilegije 148, 168, 178
 Proksenje 142

 Raška, Sandžak 75, 184, 185, 186
 Različitost/I 9, 11, 12, 17, 18, 20–
 22, 24, 31–35, 38, 41, 42, 44–49,
 51–53, 56, 59, 64, 65, 69, 71, 73,
 74, 76, 81, 91–94, 98, 113, 114,
 117, 119, 122, 128, 133, 139,
 161–165, 168, 170, 183, 186, 195,
 203, 208, 214, 223, 227
 – kulturna 25
 – rasne 17, 18, 52
 – politika različitosti 33, 81, 82, 105
 – različitost vs istost 89, 92
 – priznavanje 45, 84
 – „dijalektizovanje“ 21, 48
 – „upravljanje razlikama“ 7, 22,
 35, 52, 53, 56, 64, 65
 Regionalizam 134–137
 Resava 192
 Romano lil 197
 Romi 116, 153, 191–200, 205, 211,
 212, 213, 218, 219, 220
 Ruanda 40, 99, 159
 Rumunija 40, 99, 130, 138, 147,
 151, 153, 155, 156, 171, 174, 175,
 177, 179, 180, 181, 182

 Sabat 113, 114
 Saraceni 122
 Segregacija 8, 27, 40, 115, 119, 135,
 186, 190
 Selenča 207

 Siki 114
 Šizma 121
 Škoti 105, 114, 116
 Slovaci 178, 205–208, 220
 Socijalizacija 50, 86, 87
 Solidarnost 8, 11, 19, 27, 30, 31, 46,
 49, 51, 61, 75, 76, 99, 101, 102,
 105, 127, 157, 195
 Srbija 40, 89, 99, 120, 127, 130, 147,
 153, 171, 173, 175, 178, 183, 186,
 188–193, 195–198, 200, 202, 204,
 205, 207–217, 219, 221, 222
 Starosedelački narodi/plemena
 55–56, 106
 Stigma, stigmatizacija 115, 141
 Sudeti 152
 Suverenitet 15, 17, 42, 103, 120,
 132, 149

 Teorije multikulturalizma 23, 25, 33,
 43, 45, 82, 89, 95
 – priznanja 17, 43, 77, 127, 224
 – etnokulturne pravde i
 multikulturnog građanstva 47,
 127
 – „dijaloška“ 25, 43
 Terorizam 39, 164
 Terra Sicularum 181
 Tolerancija/netolerancija 12, 24, 32,
 33, 94, 113, 114, 118, 121, 122,
 128, 135, 144, 146, 150, 161, 169,
 191, 214, 215, 223, 226, 227
 – „Patent o toleranciji“ 148, 208
 Transilvanija 151, 182
 Turska 145, 146, 147, 149, 151, 166,
 186, 193, 196, 201
 Tutsi 159

 Ugarska 137, 147, 148, 149, 181,
 206, 207, 208
 Valonci 111, 112

- | | |
|---------------------------------------|----------------------------------|
| Vartolomejska noč 42 | – evropske/zapadnoevropske 35, |
| Velika Britanija 40, 99, 113 | 38, 184, 192, 216 |
| Velšani 114 | – identifikacione 111 |
| Vestfalski mir 145 | – kulturne/integrativne 17, 22, |
| Visoki komesar 158, 161 | 83, 140, 195 |
| Vlaška 147 | – liberalne 17, 35, 90, 94, 137, |
| Vranje 192 | 223, 226 |
| Vrednosti 28, 34, 37, 44, 48, 50, 52, | – multikulturne 75, 98 |
| 93, 101–103, 108, 141, 142, 162, | – nadnacionalne 112 |
| 163, 166, 168, 184, 192, 213 | – partikularne 18, 84 |
| – demokatske 27, 35, 84, 98, 137, | – univerzalne 18, 122, 127 |
| 166 | – v. večine/manjine 136 |
| – društvene 26, 103, 133, 135 | |
| – etičke 16 | Zenit 125 |
| – etničke 105 | Zerek 201 |

CIP - Каталогизација у публикацији -
Народна библиотека Србије, Београд

316.72

323.1

БАШИЋ, Горан, 1961-

Multikulturalizam i etnicitet / Goran Bašić. - Beograd :
Institut društvenih nauka, 2018 (Beograd : FineGraf).

- 251 str. ; 21 cm. - (Edicija

Monografije / Institut društvenih nauka)

"... u okviru projekta 'Društvene transformacije u procesu
evropskih
integracija - multidisciplinarni pristup', br. III 47010 ... "-->
kolofon.

- Tiraž 300. - Napomene i bibliografske reference uz tekst. -
Bibliografija: str. 229-239. - Registri.

ISBN 978-86-7093-204-3

а) Мултикултурализам б) Етницитет
COBISS.SR-ID 263759884



9 788670 932043 >

Jedan od razloga zbog kojeg su politike multikulturalizma uglavnom neuspešne jeste to što su one najčešće osmišljavane u krugu monokulturalista koji na svet uvek gledaju „preko plotu“, iz svog dvorišta. Multikulturalista, vaspitan na liberalnoj tradiciji, ne bi pristao na toleranciju kao okosnicu međuetničkih odnosa jer on u poverenju i društvenoj solidarnosti traži uporišta stabilne društvenosti. Između multikulturalista i monokulturalista postoji dijalog, ali ne i suštinsko razumevanje i poverenje koje omogućava rešenja na osnovu kojih se ljudi različitih etničkih i kulturnih grupa ne osećaju međusobno nelagodno ili ugroženo.



Izazovi su očigledni, prepoznamo ih svakodnevno u licima jedni drugih, a prevazići ih možemo verovatno samo na jedan način – uspostavljanjem poverenja i vraćanjem vere u snagu demokratije koja u ljudima ceni ličnosti, dostojanstvo i etiku. Ljudi se plaše različitosti koje su drugim ljudima suštinski važne. Izvor tog straha jeste neznanje i nepoverenje. Valjana politika multikulturalnosti je ona koja razgrađuje ta dva bastiona etnocentrizma.



Ideal neotuđivog „traganja za srećom“, koji je institucionalizovala liberalna teorija, ljudska je potreba i univerzalno pravo. Ovaj ideal je ukorenjen u srž liberalne demokratije i kroz istoriju je bio pokretač promena svake vrste, zato je teško poverovati da se on može uskratiti ljudima koji u potragu za srećom dolaze iz društava koja nam nisu kulturno bliska. Odustajanje od jednakosti šansi za liberalizam bi bilo isto što i odustajanje od koncepta zaštite privatne svojine. Ili skoro isto.